

مُسْتَدْرَكُ فِقْهِ كَيْ حَوَالُونِ كَيْ مَاتَحْ عَامِ فِہِمِ اُولَ شَیْخِ اِسْلَامِ

جَدید نظر ثانی شدہ ایڈیشن

جَدِيدُ فِقْہِیْ مَسْأَلِیْ

”بَرَّاقَابِلِ قَدْرِ کَامِ ہِے“
نَوَالَانَا اَبُو الْحَسَنِ عَلِیُّ بْنُ اَبِیْ طَالِبٍ

قَوْلَانَا خَالِدِ السَّيْفِ لَدُنَّا رَحْمَانِیْ
صَدْرِ قَدْرِ سَمَا دَارِ الْعُلُومِ سَبِیْلِ السَّلَامِ . حیدر آباد دکن

زَمَرْ پبلشرز

جدید نظر ثانی شدہ ایڈیشن

مستند کتب فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم اور دانشورین اسلوب

جدید فقہی مسائل

جلد دوم

”بڑا قابل قدر کام ہے۔“
مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ

مولانا خالید سیف اللہ رحمانی
صدر مدرس دارالعلوم سیبیل السلام، حیدرآباد دکن

ناشر
زمزم پبلشرز
نزد مقدس مسجد اُردو بازار کراچی

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

”جدید فقہی مسائل“ کے جملہ حقوق اشاعت و طباعت پاکستان میں صرف مولانا محمد رفیق بن عبد المجید مالک (زمزم پبلشرز کراچی) کو حاصل ہیں لہذا اب پاکستان میں کوئی شخص یا ادارہ اس کی طباعت کا مجاز نہیں بصورت دیگر زمزم پبلشرز کو قانونی چارہ جوئی کا مکمل اختیار ہے۔

از..... مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

اس کتاب کا کوئی حصہ بھی زمزم پبلشرز کی اجازت کے بغیر کسی بھی ذریعے بشمول فوٹو کاپی برقیاتی یا میکینیکی یا کسی اور ذریعے سے نقل نہیں کیا جاسکتا۔
زمزم پبلشرز کراچی

ملنے چکے پیگڑ پتے

■ مکتبہ بیت العلم، اردو بازار کراچی۔ فون: 32726509

■ مکتبہ دارالاحمدی، اردو بازار کراچی

■ دارالاشاعت، اردو بازار کراچی

■ قدیمی کتب خانہ بالمقابل آرام بیخ کراچی

■ مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار لاہور

AL FAROOQ INTERNATIONAL ■
68, Asfordby Street Leicester LE5-3QG
Tel : 0044-116-2537640

AZHAR ACADEMY LTD. ■
54-68 Little Ilford Lane
Manor Park London E12 5QA
Phone: 020-8911-9797

ISLAMIC BOOK CENTRE ■
119-121 Halliwell Road, Bolton B11 3NE
U.K
Tel/Fax : 01204-389080

MADRASSAH ARABIA ISLAMIA ■
1 Azaad Avenue P.O Box 9786-1750
Azaadville South Africa
Tel : 00(27)114132786

کتاب کا نام ————— جدید فقہی مسائل جلد دوم

جدید تصحیح شدہ ایڈیشن

تاریخ اشاعت ————— جون ۲۰۱۰ء

باہتمام ————— احکامات زمزم پبلشرز

ناشر ————— زمزم پبلشرز کراچی

شاہ زیب سینئر نزد مقدس مسجد، اردو بازار کراچی

فون : 021-32760374

فیکس : 021-32725673

ای میل : zamzam01@cyber.net.pk

ویب سائٹ : www.zamzampublishers.com



فہرست مضامین

۶..... پیش لفظ	۳۱..... مال حرام پر زکوٰۃ
۸..... ابتدائیہ	۳۲..... دیون کی زکوٰۃ
۹..... رویت ہلال کے احکام	۳۶..... پراویڈنٹ فنڈ
۹..... رویت ہلال کے اصول	۳۶..... حاجت اصلیہ
۱۱..... تحریری اطلاع	۳۸..... طویل الاجل ترقیاتی قرضے وجوب زکوٰۃ میں مانع ہیں یا نہیں
۱۳..... ٹیلی فون کے ذریعہ اطلاع	۳۸..... مانعین کی دلیلیں
۱۳..... ریڈیو اور ٹی۔ وی کی اطلاع	۳۹..... محتبین کا نقطہ نظر
۱۵..... تار کی اطلاع	۳۹..... کون سے دیون مانع زکوٰۃ ہیں؟
۱۶..... رویت ہلال میں جہاز اور خوردبین کے احکام	۴۱..... زیر بحث مسئلہ میں معتدل نقطہ نظر
۱۷..... فلکیاتی تحقیق کی رعایت	۴۲..... کمپنی پر زکوٰۃ
۱۷..... سلطان کا قائم مقام	۴۲..... ہیرے اور جواہرات
۱۸..... اختلاف مطالع کی بحث	۴۳..... اموال تجارت کی زکوٰۃ میں کس نرخ کا اعتبار ہوگا؟
۲۲..... نقار خانہ علم میں ایک طوطی کی آواز	۴۶..... شیراز اور بوئڈز کی زکوٰۃ
۲۳..... زکوٰۃ..... کچھ نئے مسائل	۴۸..... عشر و خراج..... کچھ نئے مسائل
۲۴..... سوالنامہ	۴۸..... سوالنامہ
۲۴..... پہلی شرط ملک تام	۴۸..... عشر و خراج کی حقیقت
۲۵..... حاجت اصلیہ کی تعریف اور اس کا دائرہ	۴۸..... اراضی ہند کا تاریخی جائزہ
۲۵..... کون سا دین مانع زکوٰۃ ہے؟ دین کی قسمیں اور ان کے احکام	۴۹..... ہندوستان کی اراضی کا قانونی جائزہ
۲۶..... کمپنیز پر زکوٰۃ	۴۹..... اراضی ہند کی شرعی حیثیت کے بارے میں چند سوالات
۲۶..... ہیرے اور جواہرات	۵۰..... جواب
۲۶..... اموال تجارت پر زکوٰۃ	۵۰..... عشری و خراجی اراضی
۲۷..... شیراز اور بوئڈز کی زکوٰۃ	۵۱..... جمہور کے دلائل
۲۷..... سامان تجارت پر قبضہ سے پہلے زکوٰۃ	۵۱..... حنفیہ کے دلائل
۲۸..... پیشگی کرایہ اور ڈپازٹ کی زکوٰۃ	۵۲..... حنفیہ کے یہاں عشری اراضی
۳۰..... مدارس اور اداروں کی املاک کا حکم	۵۳..... خراجی زمینیں

۹۲.....کن لوگوں پر زکوٰۃ حرام ہے؟	۵۳.....اراضی ہند میں عشر و خراج کا مسئلہ
۹۳.....صدقات نافلہ	۵۵.....جن اراضی کا عشری و خراجی ہونا معلوم نہ ہو
۹۳.....صدقات واجبہ	۵۵.....سرکاری مال گزاری اور خراج کا مصرف
۹۳.....خفی نقطہ نظر	۵۶.....غیر اسلامی ممالک میں خراج
۹۵.....مالکیہ	۵۷.....زراعت کے اخراجات
۹۵.....شوافع	۵۸.....بنائی کی صورت میں عشر کس پر واجب ہوگا؟
۹۵.....حنابلہ	۶۰.....عشر کا نصاب
۹۶.....مذہب و دلائل	۶۱.....وسق کی مقدار
۹۸.....قول ضعیف پر فتویٰ	۶۲.....تعمیری لکڑیوں وغیرہ میں عشر
۹۹.....خلاصہ بحث	۶۳.....کھانے اور سنگھارے میں عشر
۱۰۰.....زکوٰۃ میں سونا اور چاندی کے نصاب کو ملانے کا مسئلہ	۶۴.....مچھلیوں کا حکم
۱۰۱.....پہلے گروہ کے دلائل	۶۵.....شہوت کے ذریعہ ریشم کی افزائش
۱۰۱.....دوسرے گروہ کے دلائل	۶۶.....مکان کے گرد و پیش یا چھت پر رکھتی کا حکم
۱۰۲.....حافظ ابن رشد رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے	۶۷.....اراضی اوقاف
۱۰۲.....بدلتی ہوئی قدر کا تقاضہ	۷۰.....فی سبیل اللہ.....زکوٰۃ کا ایک اہم مصرف
۱۰۳.....حج.....کچھ نئے مسائل	۷۰.....جمہور فقہاء کی رائے
۱۰۳.....سوالنامہ	۷۲.....متوسعین
۱۰۸.....جواب	۷۶.....جمہور کے دلائل
۱۰۹.....تجارت کے لئے بلا احرام مکہ میں داخل ہونے کا مسئلہ	۷۸.....متوسعین کی دلیلیں
۱۱۲.....اہل مکہ کا حج تمتع	۷۹.....جمہور کی دلیل پر ایک نظر
۱۱۳.....اہل مکہ کی مشکلات کا حل	۸۰.....متوسعین کے دلائل پر ایک نظر
۱۱۴.....حاجی تمتع کے لئے حج سے پہلے مزید عمرے	۸۳.....مسئلہ کی اصل اور بنیاد
۱۱۶.....ربی میں نیابت	۸۵.....جہاد بھی ایک شرعی اصطلاح ہے!
۱۱۸.....جن کو حج سے روک دیا جائے؟	۸۸.....زکوٰۃ کی اس مد میں تملیک؟
۱۲۰.....اذی الحجہ کے افعال میں ترتیب	۸۹.....فی سبیل اللہ میں فقر کی شرط
۱۲۱.....حج بدل میں تمتع	۹۰.....خلاصہ بحث
۱۲۲.....ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت	۹۲.....بنو ہاشم و سادات اور زکوٰۃ و صدقات

۱۵۶..... زیر بحث مسئلہ میں فقہاء کی تصریحات	۱۳۳..... سفر حج میں شوہر کا انتقال
۱۵۷..... خلاصہ بحث	۱۳۴..... حاجی مقیم ہے یا مسافر؟
۱۵۸..... اوقاف کے چند مسائل۔ عصر حاضر کے تناظر میں	۱۳۵..... مخالف مذہب امام کی اقتداء
۱۵۸..... سوالنامہ	۱۳۶..... ذبح اور مشینی ذبیحہ سے متعلق کچھ اہم مسائل
۱۶۱..... جواب	۱۳۶..... ذبح۔ لغت اور اصطلاح میں!
۱۶۲..... استبدال وقف کا مسئلہ	۱۳۷..... ضروری شرطیں
۱۶۷..... زمین کے بدلہ زمین	۱۳۸..... ذبح اختیاری کے موقع پر ذبح اضطراری
۱۶۷..... مساجد اور دوسرے اوقاف میں فرق	۱۳۹..... کتابی کا ذبیحہ
۱۶۸..... مسجد ہمیشہ کے لئے مسجد	۱۳۱..... اہل کتاب سے مراد اور عصر حاضر کے اہل کتاب
۱۶۹..... ناقابل استعمال اوقاف سے تعلیمی اور رقاہی اداروں کا قیام	۱۳۳..... ذبیحہ پر تسمیہ کا حکم
۱۷۰..... مسجد کی اراضی اور آمدنی سے تعلیمی ادارہ کا قیام	۱۳۹..... تسمیہ فعل ذبح پر ہے یا ذبیحہ پر؟
۱۷۳..... اوقاف کی زائد آمدنی کا مصرف	۱۳۲..... ضرورتاً امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے پر عمل
۱۷۳..... کم آمدنی کے وقف کا استبدال	۱۳۲..... معین ذابح پر تسمیہ
۱۷۵..... جن اوقاف کے مصارف ختم ہو جائیں	۱۳۳..... مشینی ذبیحہ
۱۷۵..... کچھ عمارت کے بدلہ نئی عمارت کی تعمیر	۱۳۵..... ذبح سے پہلے الیکٹرک شاک
۱۷۶..... قبرستان ناقابل استعمال ہو جائے	۱۳۷..... خلاصہ جوابات
۱۷۷..... آثار قدیمہ کی مساجد	۱۵۱..... ذبیحہ مرغ کو گرم پانی میں ڈالنے کا حکم
۱۷۸..... قبرستان کے تحفظ کے لئے دکانوں کا حصار	۱۵۱..... تطہیر کے در طریقے
۱۷۹..... قبرستان میں مساجد کی توسیع	۱۵۳..... کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی چشم کشا تحریر
۱۸۰..... مساجد پر ہندو اوقاف کی تولیت	۱۵۵..... فقہاء کی آراء کا خلاصہ

پیش لفظ

حضرت مولانا نعمت اللہ اعظمی دامت برکاتہ

(استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند)

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين

وعلى آله واصحابه اجمعين

اما بعد! موجودہ کتاب ”عبادات اور چند اہم مسائل“ سے پہلے بھی حضرت مولانا خالد سیف اللہ صاحب فقہ میں متعدد کتابیں تالیف کر چکے ہیں اور ”قاموس الفقہ“ اور ”جدید فقہی مسائل“ کی وجہ سے اہم علمی طبقے میں خاصے معروف و متعارف ہیں۔ ان کتابوں کے ذریعہ جب ان کی جدوجہد اور کاوش منظر عام پر آئی تو ارباب نظر اور اہل علم و فن نے اس کو بنظر استحسان دیکھا اور حقیقت یہ ہے کہ اب اس کے بعد ان کی کسی کتاب کے لئے تقدیم و تقریظ اور اظہار تاثرات کی چنداں ضرورت نہیں تھی، پھر بھی احقر نے ان کے حکم کی تعمیل میں ”عبادات اور چند اہم مسائل“ نامی اس کتاب کو جگہ جگہ سے دیکھا، حوالوں کے اہتمام اور اہم مسائل میں دلائل کے تذکرہ نے جہاں اس کتاب کو اہل علم اور اصحاب فتاویٰ کے لئے مفید بنا دیا ہے، سہل زبان اور عام فہم اسلوب نے عوام کے لئے اس کتاب سے استفادہ کو آسان کر دیا ہے۔

اسلام کا معاملہ عیسائیت سے بالکل مختلف ہے اسلام دین فطرت ہے اس میں زمانہ کے ساتھ چلنے، زمانے کی ضروریات کو پورا کرنے اور ہر دور کی علمی تحقیقات سے آنکھیں ملانے کی پوری پوری صلاحیت موجود ہے، اسلام کے وقار کو باقی رکھنے کے لئے نہ تو کسی ترمیم کی ضرورت ہے اور نہ کسی نئی تعبیر و تشریح کی حاجت۔ مگر بد قسمتی سے عیسائیت کا دیکھا دیکھی اہل اسلام میں بھی متجددین کا ایک طبقہ پیدا ہو چکا ہے جس نے یہی راستہ اختیار کیا ہے۔

یہ اپنی جگہ پر ایک حقیقت ہے کہ ہر علم و فن کی تحقیق کے کچھ اصول و ضوابط ہوتے ہیں جن کی پابندی کے بغیر اس فن کی تحقیق میں صحیح نتائج تک رسائی ممکن نہیں، قرآن و حدیث اور فقہ کی تعبیر و تشریح کے لئے بھی مکمل اصول و ضوابط ”اصول فقہ“ کی صورت میں موجود ہیں، اصول فقہ کی کتابوں میں ان قواعد و ضوابط کو نہایت تحقیق سے بیان کیا جا چکا ہے۔ مگر متجددین کا یہ طبقہ اپنی تشریح و تعبیر میں اس کی پابندی تو کیا کرتا وہ تو سرے سے کسی قاعدہ و

ضابطہ کا پابند ہی نہیں ہوتا، بلکہ اکثر اوقات اس عظیم فن سے نا بلد بھی ہوتا ہے، ایسی صورت میں جدید مسائل میں اظہار رائے کے لئے بہت ہی تدبیر و تفکر اور احتیاط کی ضرورت ہے۔ کثرت مطالعہ، اس قسم کے مسائل کی مزاولت اور حالات زمانہ کی آگہی نے اسی لئے حضرت مولانا کو محتاط بنا دیا ہے جس کا نمونہ اس کتاب میں بھی دیکھا جاسکتا ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کو عوام و خواص سب میں مقبولیت عطا فرمائے اور مصنف کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے وما ذلک علی اللہ بعزیز۔

نعمت اللہ

(خادم تدریس دارالعلوم دیوبند)



ابتدائیہ

عبادات یعنی طہارت، نماز، روزہ، حج و زکوٰۃ اور قربانی وغیرہ سے متعلق بہت سے نئے مسائل ہیں، جن کو راقم الحروف نے جدید فقہی مسائل کے حصہ اول میں ذکر کیا ہے، عبادات سے متعلق جدید مسائل کے اس مجموعہ میں روزہ، زکوٰۃ، عشر و خراج، حج، ذبیحہ وغیرہ سے متعلق وہ مسائل شریک اشاعت ہیں جن پر غور و فکر کی ضرورت ہے، چوں کہ ان پر ایک گونہ تفصیل کے ساتھ بحث کی ضرورت تھی، جس سے خواص اور اہل علم کے قلب و ذہن کی کسی درجہ میں تسکین ہو سکے، اس لئے ان مضامین کا یہ مجموعہ ”عبادات اور چند اہم جدید مسائل“ کے عنوان سے علاحدہ شائع کیا جا رہا ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو قبول فرمائے اور ذخیرۂ آخرت بنائے۔ اس کوتاہ علم سے ان مسائل کی بابت جو کچھ غلطی ہوئی ہو، اہل علم و نظر سے اس پر متنبہ کرنے کی درخواست کرتا ہوں، یہ اس حقیر پر بڑا احسان ہوگا۔

اللهم أرنا الحق حقاً ورزقنا اتباعه وأرنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه.

رہمت

خالد سیف اللہ رحمانی

(۱۲ شعبان ۱۴۱۹ھ)



رؤیت ہلال کے احکام

اسلام نے عبادات میں بھی اور اپنے دوسرے احکام میں بھی جن کا تعلق عوام و خواص ہر دو طبقہ سے ہو، انسان کو کسی ایسی بات کا مکلف نہیں بنایا ہے، جس کی دستیابی دشوار ہو، جس کا حصول ہر شخص کے لئے مشکل ہو اور جس کو بڑے فلاسفہ، حکماء، علماء اور دانشور ہی سمجھ سکیں اور جان سکیں اور عام لوگوں کے لئے ان کا سمجھنا ممکن نہ ہو۔ اس کی سب سے بڑی مثال استقبال قبلہ ہے۔ اگر بعینہ کعبہ کا استقبال ضروری قرار دیا جاتا، تو ایک حد تک موجودہ ترقی یافتہ دور میں بھی اور اس سے بہت زیادہ گزشتہ ادوار میں اس کا اندازہ لگانا عام آدمی کے لئے مشکل ہو جاتا، لیکن شریعت نے اس تکلف میں پڑنے کی بجائے قبلہ کی جہت اور سمت، جس میں کافی وسعت ہے، کے استقبال کو کافی سمجھا، بلکہ بعض حالات میں تو یہ بھی اجازت دی کہ اشتباہ کی صورت میں قلب کا جس طرف رجحان ہو اسی سمت نماز پڑھ لے۔ اسی طرح اوقات نماز کے لئے جسم کا سایہ، افق کی مختلف بدلتی ہوئی حالتوں اور سورج کی واضح گردش اور طلوع و غروب کو معیار بنایا گیا کہ اس کو جاننا عوام و خواص، عالم و جاہل، متمدن و وحشی، شہری و دیہاتی، بڑوں اور چھوٹوں اور امیروں اور غریبوں کے لئے آسان تھا۔

لیکن اس میں کچھ شبہ نہیں کہ اسلام میں ایک گونہ وحدت، یکسانیت اور اجتماعیت بھی مطلوب ہے اور وہ چاہتا ہے کہ حتی الوسع اسلامی عبادات مسلمانوں کی وحدت اور اجتماعیت کا مظہر ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ اس کو اسلامی حکومت اور محکمہ قضا کا ایک مستقل فریضہ قرار دیا گیا کہ وہ شہادت کے بعد طلوع ہلال کا اعلان کریں تاکہ کسی کے لئے اختلاف کی گنجائش نہ رہے اور ایک ہی دن سبھوں کی نماز عید ادا ہو۔

اسلام کے اس بنیادی مزاج کو سامنے رکھتے ہوئے اب ایک نظر رؤیت ہلال کے ثبوت کی بابت فقہ کے بنیادی اصول پر بھی ڈال لیجئے۔

رؤیت ہلال کے اصول

① اول یہ کہ اگر مطلع صاف ہو تو فقہاء رمضان المبارک اور عید الفطر ہر دو موقعوں پر ”خبر مستفیض“ کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ خبر مستفیض کا مطلب یہ ہے کہ ایک اتنی بڑی جماعت چاند دیکھنے کی اطلاع دے جن کا جھوٹ

لہ ہدایہ: ۱۴۴

پر متفق ہو جانا عادتاً ناقابل تصور ہو۔^۱

بعض فقہاء نے اس جمع عظیم کی تعداد مقرر کرنے کی سعی کی ہے، تاہم اس تعداد کی تعیین میں خاصا اختلاف ہے، ایک طرف خلف بن ایوب ہیں کہ پانچ سو شاہدین کی تعداد کو بھی کم تصور کرتے ہیں ”خمس مائة ببلخ قلیل“ دوسری طرف حسن رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی بن زیاد ہیں کہ خود امام ابو حنیفہ رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی سے مطلع صاف ہونے کے باوجود دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کا کافی ہونا نقل کرتے ہیں اور ابن نجیم مصری رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی اپنے زمانہ میں لوگوں کی غفلت اور سستی پر نظر کرتے ہوئے اس رائے کو قابل عمل قرار دیتے ہیں۔

”وینبغي العمل علیہا فی زماننا لأن الناس قد تكاسلوا عن ترائی الأهلۃ۔“

۲ دوم یہ کہ اگر مطلع ابراؤد ہو تو رمضان المبارک کے چاند کے لئے ایک معتبر آدمی کی خبر ضروری ہے کہ اس نے پچشم خود چاند دیکھا ہے۔^۲

یہ خبر قاضی اور امیر المؤمنین نہ ہونے کی صورت میں عام مسلمانوں کے سامنے بھی مسجد میں دی جاسکتی ہے اور اس کی وجہ سے اپنے طور پر فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔^۳ نیز خبر دہندہ کا عادل اور متشرع ہونے کی حیثیت سے معروف ہونا بھی ضروری نہیں، بلکہ مستور الحال اور ایسے آدمی کی خبر کو بھی فقہاء نے کافی قرار دیا ہے، جس کے عادل اور ثقہ ہونے کی تحقیق نہ ہز۔^۴ بلکہ قاضی کو اگر کسی فاسق شخص کی اطلاع پر بھی کسی معاملہ میں غالب گمان ہو جائے تو بعد کے فقہاء کہتے ہیں کہ اس پر عمل کر لینا چاہئے۔ شامی کا بیان ہے:

”فإن تحری القاضی الصدق فی شہادته تقبل وإفلا۔“^۵

۳ سوم یہ کہ مطلع ابراؤد ہونے کی صورت میں عید الفطر کے لئے دو معتبر آدمیوں کی شہادت ضروری ہے۔ لیکن اس صورت میں گواہوں کے معتبر ہونے یا نہ ہونے کا مدار قاضی اور رویت ہلال کمیٹی کے اطمینان ہی پر ہے، جیسا کہ اوپر علامہ شامی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کی تحریر گذر چکی ہے، طرابلسی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے بھی امام قرانی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی سے نقل کیا ہے۔

”وإذا غلب علی الظن صدق الفاسق قبلت شہادته وحکم بها۔“^۶

تاہم محض شک کی بنا پر کبھی بھی چاند نکلنے کا فیصلہ نہیں ہو سکتا، شک سے مراد یہ ہے کہ کسی چیز کے ہونے یا نہ

^۱ جمع عظیم يقع العلم الشرعی وهو غلبة الظن بخبرهم درمختار مع ردالمحتار: ۹۵/۲

^۲ تنبیہ الغافل والوسنان علی احکام ہلال رمضان ص: ۲۳۴ (رسائل ابن عابدین: ج ۱)

^۳ القدوری: ص ۴۹ ^۴ الفتاویٰ الہندیہ: ۱۰۱/۱ ^۵ خلاصۃ الفتاویٰ: ۲۴۸/۱

^۶ ردالمختار: ۱۷۸/۸ ^۷ الفتاویٰ الہندیہ: ۱۰۱/۱

ہونے کا گمان یکساں طور پر ہو اور کسی ایک طرف زیادہ رجحان نہ ہو سکے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ۳۰ شعبان کو محض اس احتمال کی بنا پر روزہ رکھنے سے منع فرمایا کہ شاید ۲۹ کو چاند ہو چکا ہو اور آج رمضان المبارک کی پہلی تاریخ ہو۔

۴۲ اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ اگر مطلع ابراؤد نہ ہو تو شوال اور رمضان دونوں کے چاند میں ”خبر“ مطلوب ہے، مگر ضرور ہے کہ وہ خبر ”مستفیض“ ہو، اسی طرح مطلع ابراؤد ہو اور رمضان المبارک کے چاند کا مسئلہ ہو تو اس صورت میں بھی خبر مطلوب ہے، بہ خلاف اس صورت کے جب کہ مطلع ابراؤد ہو اور مسئلہ عید یا بقر عید کے چاند کا ہو کہ اس صورت میں گواہی مطلوب ہے۔

اس فرق پر علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے بہت بہتر طریقہ پر روشنی ڈالی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ عید الفطر کے چاند سے چوں کہ لوگوں کا نفع متعلق ہے، اس لئے وہ ”معاملات“ کے درجہ میں ہے:

”وشرط لہلال الفطر مع علة في السماء، شروط الشهادة لأنه تعلق به نفع العباد وهو الفطر فأشبهه سائر حقوقهم فاشتراط له ما اشتراط لها من العدد والعدالة والحرية وعدم الحذف وإن تاب ولفظ الشهادة والدعوى على خلاف فيه“^۱

ترجمہ: ”آسمان کے ابراؤد ہونے کے باوجود عید کے چاند کے لئے گواہی کی شرطیں مطلوب ہیں؛ اس لئے کہ اس سے بندوں کا نفع یعنی روزہ نہ رکھنے کا حکم متعلق ہے، لہذا یہ بندوں کے دوسرے حقوق کے مشابہ ہو گیا، پس اس کے لئے بھی تعداد، عدالت، آزادی اور محدود فی القذف نہ ہونے (گوتا ب ہو چکا ہو) کی وہی شرطیں ہوں گی، جو دوسرے حقوق کو ثابت کرنے کے لئے ہیں، ہاں گواہی کا لفظ اور دعویٰ بھی ضروری ہو گا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔“

اس تمہید سے اس بات کا سمجھنا آسان ہو سکے گا کہ خط، فون، ریڈیو وغیرہ کے ذریعہ اطلاع کا کیا حکم ہے؟

تحریری اطلاع

تحریر کے ذریعہ کسی بات کی خبر و اطلاع میں دو باتیں اہم ہیں، ایک یہ کہ ایک تحریر اور دوسری تحریر کے درمیان غیر معمولی مماثلت ہوتی ہے اور جن لوگوں کو فنی مہارت حاصل ہو وہ نہایت آسانی اور چابکدستی کے ساتھ دوسروں کے خط کی نقل کر لیتے ہیں۔ فقہاء اسی کو اپنی زبان میں ”الخط يشبه الخط“ سے تعبیر کرتے ہیں اور مجرد تحریر کو

^۱ خلاصۃ الفتاویٰ: ۲۴۸/۱۔ تنبیہ الغافل والوسنان علی احکام ہلال رمضان: ص ۲۳۴ (رسائل ابن عابدین)

کسی بات کے ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں سمجھتے..... دوسری طرف انسانی زندگی میں اس کے مواقع بہ کثرت آتے ہیں کہ آدمی کسی بات کی اطلاع دینے خود حاضر نہیں ہو سکتا اور قاصد کے ذریعہ ”نامہ رسانی“ کا سہارا لیتا ہے اور بے شمار معاملات اور کاروبار ہیں جو اسی طرح طے پاتے ہیں۔

ان دو باتوں کے پیش نظر شریعت نے یہ راہ اختیار کی کہ کسی نزاعی امر کو ثابت کرنے کے لئے محض تحریر کو کافی قرار نہیں دیا، بلکہ یہ بات ضروری قرار پائی کہ گواہ بھی ہوں، اور تحریر کو یکسر غیر معتبر بھی نہیں کہا بلکہ خود قرآن نے کہا کہ جب تم قرض و ادھار کا کوئی معاملہ کر دو تو لکھ لو۔ ظاہر ہے یہ لکھنے کی تلقین اس بات کا ثبوت ہے کہ تحریر ایک گونہ قابل اعتبار بھی ہے۔ اس کی تائید خود پیغمبر اسلام ﷺ کے تعامل سے ہوتی ہے۔ آپ ﷺ نے بادشاہوں کو خطوط لکھے۔ حضرت حکیم بن حزام رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کو زکوٰۃ کے احکام پر مشتمل خط روانہ فرمایا۔ یہ سب تحریر ہی تھی۔ اگر تحریر کا کوئی اعتبار نہ ہوتا تو دعوت اسلام اور احکام شرع کی تعلیم جیسے اہم مسائل میں آپ محض اس پر کیوں کرتے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ تحریر کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جب دوسرے قرائن سے اس بات کا غالب گمان ہو جائے کہ یہ تحریر واقعہً اسی شخص کی ہے جس کی طرف یہ منسوب ہے۔ بادشاہوں کے نام خطوط پر آپ ﷺ کی مہر ثبت تھی اور حکیم بن حزام رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے پاس یہ فرمان ایک ثقہ صحابی کے ذریعہ پہنچا تھا جو اس بات کا غالب گمان پیدا کرنے کے لئے کافی تھا کہ یہ تحریر آپ ﷺ ہی کی جانب سے ہے۔

چنانچہ فقہاء نے بھی اسی پر عمل کیا اور ایسی تمام صورتوں میں تحریر کو معتبر قرار دیا جب خارجی قرائن سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ تحریر اسی شخص کی ہے جس کی طرف اس کی نسبت کی جا رہی ہے۔ چنانچہ اسی قبیل سے فقہ کا وہ مشہور مسئلہ ہے کہ ایک قاضی کو دوسرے قاضی کے پاس اپنی تحریر بھیجی ہو تو وہ اس کو مہر بند کر کے اور سنا کر دو اشخاص کے حوالے کر دے یہ دو آدمی دوسرے قاضی کے پاس پہنچ کر اس تحریر کے قاضی کی جانب سے ہونے کی شہادت دیں۔ اب اس تحریر کا اعتبار ہوگا۔

اسی طرح جو تحریر قاضی کے زیر نگین ہو فقہاء نے اس کو مستند قرار دیا ہے:

”ما یكون فی قمطرہ فهو تحت ختمہ یؤمن علیہ من الزیادۃ والنقصان فحصل
لہ العلم بذالک۔“^۱

ترجمہ: ”جو (تحریر) قاضی کے بستہ میں ہے وہ اس کے زیر نگین ہے اور کمی و زیادتی سے مامون ہے۔ لہذا اس کی وجہ سے قاضی کو اس کا یقین حاصل ہوگا۔“

دکانداروں کے پاس جو بھی کھاتے ہوتے ہیں ان پر بھی اعتماد کیا گیا ہے:

”أما خط البيع والصراف والسمسار فهو حجة وإن لم يكن مصدرا معنونا
تعرف ظاهرا بين الناس وكذا ما يكتب في ما بينهم يجب أن يكون حجة
للعرف.“^۱

ترجمہ: ”تاجر، صراف اور دلال کا نوشتہ سند ہے۔ اگرچہ اس پر عنوان درج نہ ہو اور نہ تحریر ایسی
باتوں پر مشتمل ہو جو عام طور پر لوگوں کے درمیان مروج ہے، اسی طرح وہ تحریریں جو لوگ آپس میں
لکھتے ہیں، ضروری ہے کہ عرف کے مطابق ان کو بھی سند تسلیم کیا جائے۔“

یہ احکام تو ان امور کی بابت ہیں جن کا تعلق بندوں کے حقوق سے ہو، تو ظاہر ہے کہ روایت ہلال میں جس کا
تعلق حقوق اللہ سے ہے بدرجہ اولیٰ تحریر کا اعتبار ہونا چاہئے۔ البتہ ضروری ہوگا کہ خارجی قرائن سے اس بات کا
گمان غالب ہو جائے کہ یہ تحریر شخص مذکور ہی کی ہے۔ اس طور پر کہ اس کی تحریر اچھی طرح ممتاز ہو، نامہ بر قابل
اعتماد ہو یا اس کی مہر وغیرہ ثبت ہو، یا دستخط کی پوری طرح شناخت ہو، وغیرہ۔

پھر یہ تحریر شہادت اور گواہی کا کام نہیں دے سکتی بلکہ خبر کا کام دے سکتی ہے۔ چاند کے معاملہ میں دو موقعوں
پر خبر کا اعتبار ہے۔ ایک تو مطلع ابر آلود ہو اور مسئلہ رمضان کے چاند کا ہو، یہاں ایک معتبر آدمی کی خبر کافی ہوتی
ہے۔ لہذا ایک معتبر آدمی کی تحریر کفایت کر جائے گی۔ دوسرے جب مطلع صاف ہو تو خبر مستفیض کی ضرورت پڑتی
ہے۔ خبر مستفیض سے مراد ایک ایسی جماعت کی اطلاع ہے جن کے بارے میں بے سروپا اور جھوٹی باتوں پر اتفاق
نا قابل تصور ہو، یہ بھی چوں کہ خبر ہی ہے، اس لئے اس معاملہ میں بھی مختلف تحریریں مل کر خبر مستفیض کا درجہ حاصل
کر لیں گی مثلاً کسی شہر سے دس پندرہ خطوط آئیں کہ وہ اور ان کے اہل شہر چاند دیکھ کر روزہ رکھ رہے ہیں تو اس کا
اعتبار کر لیا جائے گا۔

حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

واقعی در روایت ہلال شہرت اخبار معتبرست اگر از شہرے خبرے رسیدہ کہ بہ شب گزشتہ در آنجا روایت
ہلال شدہ یا بوساطت تار برقی دریافت ایں امر شد، تاوقتہ کہ شہرت آں نشود از تحریرات کثیرہ و اخبار
عدیدہ معلوم نہ شود، اعتبار آں نباید ساخت۔^۲

واقعہ ہے کہ روایت ہلال میں خبروں کا مشہور ہونا معتبر ہے۔ اگر کسی شہر سے خبر پہنچے کہ گزشتہ شب وہاں چاند
دیکھا گیا یا تار کی وساطت سے اس امر کی اطلاع ملی تو جب تک کہ بہت سی تحریریں اور متعدد خبروں سے اس کی
اطلاع نہ ہو جائے۔ اس کا اعتبار نہیں کرنا چاہئے۔

اسی طرح اگر کوئی ذمہ دار مثلاً قاضی شریعت، رویت ہلال کمیٹی یا ان کی طرف سے نامزد مجاز افراد اپنے یہاں شہادت لے لیں اور پھر اس کی اطلاع قاضی شریعت وغیرہ کو کریں، تو اس کا بھی اعتبار ہوگا، اس لئے کہ یہ شہادت نہیں ہے بلکہ شہادت سے ثابت شدہ امر کی اطلاع ہے۔

البتہ تحریر کے ذریعہ شہادت معتبر نہیں ہے؛ اس لئے کہ گواہ کا قاضی کے سامنے حاضر ہونا اور رو برو آنا ضروری ہے۔ لہذا اگر مطلع صاف نہ ہو اور عید کے چاند کا مسئلہ درپیش ہو۔ تو چوں کہ یہاں دو آدمیوں کی گواہی مطلوب ہے اور گواہی کے لئے تحریر کافی نہیں ہے، اس لئے اب محض خط کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ سوائے اس کے کہ اوپر ذکر کی گئی صورت کے مطابق وہ کسی ذمہ دار کے سامنے حاضر ہو کر شہادت دے اور قاضی شریعت یا رویت ہلال کمیٹی کو اس کی تحریری اطلاع دے دیں۔

ٹیلی فون کے ذریعہ اطلاع

اس عاجز کی رائے ہے کہ ٹیلی فون بھی تحریر ہی کے حکم میں ہے، جس طرح دو تحریروں میں مماثلت کا اندیشہ ہے ٹھیک اسی طرح بسا اوقات انسان دو آوازوں کا فرق محسوس نہیں کر پاتا، مگر جس طرح قرائن اور دوسرے خارجی اسباب کے ذریعہ تحریر کے بارے میں صحیح ہونے کا گمان غالب حاصل ہو جائے گا۔ یہی حال ٹیلی فون کا بھی ہے۔ مثلاً آپ نے کسی شخص کو پہلے سے خبر دینے کے لئے متعین کر رکھا ہو پھر وہ وقت مقررہ پر آپ کو فون کر دے یا آپ اسی فون نمبر پر اس سے رابطہ قائم کریں جس کا تعلق اس سے ہے، نیز آپ اس آواز سے ایک گوشہ آشنا بھی ہیں، تو بڑی حد تک آپ کو اس بات کا غالب گمان حاصل ہو جائے گا کہ یہ اسی خاص شخص کی آواز ہے چنانچہ بڑے بڑے دنیوی معاملات میں ہم ایسے ہی قرائن کا سہارا لیتے رہتے ہیں۔

اس لئے ان مواقع پر جن کا تعلق خبر اور اطلاع سے ہے ٹیلی فون کا بھی اعتبار ہے، لیکن جہاں شہادت اور گواہی مطلوب ہے وہاں محض فون کافی نہیں، رو برو حاضری ضروری ہے۔ ایسے مواقع پر اس تدبیر پر عمل کرنا چاہئے کہ دارالقضاء یا رویت ہلال کی گواہی لے لیں اور پھر فون کے ذریعہ مرکز کو اس کی اطلاع کر دیں۔

ریڈیو اور ٹی وی کی اطلاع

ریڈیو اور ٹی وی پر ظاہر ہے شہادت نہیں دی جاسکتی۔ اس پر ہونے والی اطلاع محض خبر و اعلان کے درجہ میں ہوگی۔ اگر یہ اطلاع کسی رویت ہلال کمیٹی یا قاضی شریعت کی طرف منسوب ہے تو اس علاقہ کے لوگوں کے لئے اس پر عمل کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ محض اطلاع نہیں ہے بلکہ ایک فیصلہ کا اعلان ہے، یہ دوسرے علاقہ کے لئے خبر کا درجہ رکھے گی اور وہاں کے ارباب حل و عقد اور رویت ہلال سے متعلق ذمہ داروں پر موقوف رہے گا کہ

وہ اگر اس خبر کو فیصلہ کے لئے کافی سمجھیں تو فیصلہ کر دیں ورنہ نہیں۔ مثلاً بہار میں امارت شرعیہ، حیدر آباد اور دہلی میں رویت ہلال کمیٹی قائم ہے تو اب بہار، دکن اور دہلی کے ملحقہ علاقوں میں وہاں کے ذمہ داروں کی طرف منسوب ریڈیو یا ٹی وی کی اطلاع اعلان سلطان کا درجہ رکھے گی اور وہاں کے لوگوں کے لئے اس پر عمل کرنا ضروری ہوگا، کیوں کہ:

”خبر منادی السلطان مقبول عدلاً کان أو فاسقاً۔“^۱

ترجمہ: ”بادشاہ کے منادی کی خبر مقبول ہے، چاہے وہ عادل (معتبر دیندار) ہو یا فاسق۔“

جب کہ دوسرے علاقوں میں چوں کہ اس کی حیثیت ”منادی سلطان“ کی نہیں ہے، کیوں کہ وہاں کے مسلمانوں نے ان کو اپنے علاقہ کے لئے اس کا مجاز تسلیم نہیں کیا ہے۔ لہذا ان کے لئے یہ محض اطلاع ہوگی، اعلان نہ ہوگا اور وہاں کے ذمہ داروں پر موقوف ہوگا کہ وہ اس کی روشنی میں فیصلہ کریں یا نہ کریں۔

ہاں! اگر پورے ہندوستان کی مرکزی رویت ہلال کمیٹی بن جائے اور تمام علاقوں کے لوگ اس کو تسلیم کر لیں یا پورے ملک کی سطح پر امارت شرعی قائم ہو جائے اور امیر شریعت منتخب کر لیا جائے، تو اب اس کا اعلان پورے ملک کے لئے ”منادی سلطان“ کی اطلاع کے حکم میں ہوگا اور سمجھوں کے لئے اس کی تعمیل ضروری ہوگی۔ یہ تو ان خبروں کی بابت ہے جو شرعی ذمہ داروں کی طرف منسوب ہوں۔ وہ خبریں جو مبہم انداز پر ہوں مثلاً فلاں مقام پر چاند دیکھا گیا، اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

تار کی اطلاع

تار کا معاملہ تحریر اور ٹیلی فون دونوں سے مختلف ہے۔ نہ اس میں خبر دینے والے کی خود کوئی تحریر ہوتی ہے نہ اس کی آواز اور نہ محکمہ ڈاک و تار اس بات کا ہی پابند ہوتا ہے کہ وہ ہر ٹیلی گرام کرنے والے سے اس کے بتائے ہوئے نام و پتے کی تحقیق و تفتیش کرتا رہے اور نہ یہاں کوئی ایسا خارجی قرینہ ہی پایا جاتا ہے، جس سے اندازہ کیا جاسکے کہ یہ خاص اسی شخص کا تار ہے جس کی طرف منسوب ہے، اس لئے ان مواقع پر بھی تار کی اطلاع کا اعتبار نہ ہوگا جہاں خبریں معتبر ہیں۔ ہاں! اگر آئندہ قانونی یا عملی طور پر ایسی کوئی صورت پیدا کی جاسکتی ہو تو گنجائش نکل سکتی ہے۔ حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا جو فتویٰ رویت ہلال کی تحریری اطلاع کے ذیل میں ذکر کیا گیا ہے اس میں اس کی صراحت موجود ہے کہ:

”اگر از شہرے خبرے رسیدہ کہ بہ شب گزشتہ در آنجا رویت ہلال شدہ، یا بوساطت تار برقی دریافت

اس امر شد، تا وقتے کہ شہرت آں نشود از تحریرات کثیرہ و اخبار عدیدہ معلوم نہ شود، اعتبار آن نہ باید ساخت۔“^۱

خط، تار اور ٹیلی فون کی خبروں کے سلسلہ میں مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ کا فیصلہ حسب ذیل ہے: ”تار، خط، ٹیلی فون کی خبر معتبر نہیں ہے۔ ہاں اگر خصوصی انتظام کے تحت متعدد جگہوں سے متعدد تار، ٹیلی فون اور خطوط آئیں اور علماء کہیں کہ ان سے ظن غالب پیدا ہوتا ہے تو اس بنیاد پر علماء کا فیصلہ قابل قبول ہوگا۔“

رؤیت ہلال میں جہاز اور خوردبین کا حکم

چاند کے ثبوت کے سلسلہ میں فقہاء نے جو قواعد مقرر کئے ہیں ان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مطلع ابر آلود نہ ہو تب تو یقینی ”خبر“ مطلوب ہے؛ اس لئے ایسی صورت میں تو ہوائی جہاز سے اڑ کر یا دوربین کے ذریعہ رؤیت کا اعتبار نہ کیا جائے گا کہ مطلع صاف ہونے کے باوجود معمول کی حالت میں چاند کا نظر نہ آنا چاند کے طلوع ہونے کو مشتبہ کر دیتا ہے، مطلع ابر آلود ہو تو گمان غالب کافی ہے، لہذا ایسی صورت میں ہوائی جہاز یا دوربین کے ذریعہ رؤیت معتبر ہونی چاہئے بشرطیکہ ہوائی جہاز کے ذریعہ پرواز اتنی اونچی نہ کی گئی ہو کہ مطلع بدل جائے۔ چنانچہ مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ کی تجویز (۷) اس طرح ہے:

”ہوائی جہاز سے اتنی بلندی پر اڑ کر چاند دیکھنا جس سے مطلع متاثر ہوتا ہو معتبر نہیں ہے اور شریعت نے اس کا مکلف بھی نہیں کیا ہے، فقہی کتابوں میں جہاں اونچی جگہوں پر چڑھ کر چاند دیکھنے کا تذکرہ ہے۔ اس سے مراد وہ اونچائی ہے جو عموماً شہروں میں ہوا کرتی ہے تاکہ مکانوں اور درختوں کی بلندی افق کو دیکھنے میں حائل نہ ہو خواہ وہ کسی ذریعہ سے ہو۔ لہذا ہوائی جہاز سے اس قدر اونچائی پر پہنچ کر اگر چاند دیکھا جائے جس سے مطلع بدل جاتا ہے تو وہ وہاں کی زمین والوں کے لئے معتبر رؤیت قرار نہیں پائے گی۔“

اس حقیقت کو پیش نظر رکھنا چاہئے کہ جدید آلات کے ذریعہ رؤیت کی حیثیت محض کشف کی ہے، یعنی ایسا نہیں ہے کہ ایک چیز وجود میں نہ ہو اور اس کی وجہ سے خواہ مخواہ نظر آنے لگے، بلکہ وہ ایک موجود شے کو جسے ہم دوری، غبار یا بصارت و نظر کی کمی کی وجہ سے نہیں دیکھ سکتے، ہمارے لئے قابل دید بنا دیتی ہے۔ اس کی نظیر خود فقہاء متقدمین کے یہاں بھی ملتی ہے کہ اگر کوئی شخص بلند مقامات سے چاند دیکھے جب کہ نیچے سے چاند نظر نہ

آ رہا ہو تو اس کی اطلاع قابل اعتبار ہوگی۔

فلکیاتی تحقیق کی رعایت

اسلام کے اصول سادہ اور فطری ہیں۔ اس نے مختلف عبادتوں اور تہواروں کے اوقات کے لئے ایسی چیزوں کو معیار بنایا ہے، جن کا سمجھنا اور جاننا ہر عام و خواص اور ناخواندہ و تعلیم یافتہ آدمی کے لئے ممکن تھا؛ اسی لئے اس نے قمری مہینوں کے بارے میں تکلفات سے کام لینے کے بجائے چاند دیکھنے یا مہینہ کے تیس دن مکمل کر لینے کو ”معیار“ قرار دیا ہے؛ اس لئے امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام احمد رحمہم اللہ تعالیٰ اور عام فقہاء کا اتفاق ہے کہ فلکیاتی علوم اور حساب پر عید و رمضان کا فیصلہ درست نہیں۔ یہ نشاندہی دوسروں کے علاوہ خود اس کے حق میں بھی کوئی دلیل نہیں۔ بعض شوافع مثلاً امام سبکی رحمہ اللہ تعالیٰ اور متاخرین فقہاء میں قاضی عبدالجبار کے نزدیک ایسے شخص کی پیش گوئی اس کے اور ان لوگوں کے حق میں معتبر ہے جو اس کو صحیح باور کرتے ہوں۔ عام لوگوں کے لئے خود ان کے یہاں بھی یہ حجت نہیں ہے۔

اس کی وجہ ظاہر ہے کہ ایک تو اسلام کا مزاج ہی ان امور میں ایسی تکلف آمیز تحقیقات کا نہیں ہے جن کا ہر عام و خاص آدمی سے تعلق ہو۔ دوسرے اہل فن کی رائیں کبھی ایک دوسرے سے مختلف بھی ہوتی ہیں اور کبھی غلط بھی ثابت ہوتی ہیں جیسا کہ آئے دن جنتریوں اور تقویموں کے سلسلہ میں مشاہدہ ہے۔ ہاں ہجری سنہ کو رائج کرنے کے لئے ایسے مہینوں میں فنی اندازوں کا اعتبار کیا جاسکتا ہے، جس کی کسی خاص تاریخ سے کوئی شرعی عبادت متعلق نہ ہو۔ اس میں قباحت کی کوئی وجہ نہیں، البتہ فلکیاتی تحقیق سے اس قدر فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے کہ جس تاریخ کو طلوع ہلال کا امکان نہ ہو، اس روز رویت ہلال کی شہادت کافی تحقیق اور ناقابل تردید تعداد کی گواہی کے بغیر تسلیم نہ کی جائے اور جس دن فنی اعتبار سے طلوع ہلال کا امکان زیادہ ہو، اس دن معمولی خبر پر بھی اعتبار کیا جاسکتا ہے کہ جیسا کہ ذکر کیا گیا اس مسئلہ میں اصل ایسی خبر کا پایا جانا ہے، جس سے قاضی کا قلب مطمئن ہو جائے اور اس طرح کی فنی تائید معمولی خبر کے لئے بھی تقویت و تائید کا باعث بن جاتی ہے۔

سلطان کا قائم مقام

رویت ہلال کے مسئلہ پر اب تک جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس میں بار بار قاضی کا ذکر آیا ہے، اصل یہ ہے کہ اسلام کے اجتماعی نظام میں عبادت میں بھی اجتماعیت، وحدت اور مرکزیت کو باقی رکھنے کی غرض سے اسلامی

۱۲۷/۱ رد المحتار: ۵۱۱/۱، ۵۵۱/۱، رد المحتار: ۱۲۵/۲، ۱۲۵/۲ شامی رحمہ اللہ
 تعالیٰ نے اپنے رسالہ تنبیہ الغافل والوشان میں اس نقطہ نظر پر مفصل رد فرمایا ہے۔

حکومت کا خاص کردار رکھا گیا ہے، امام المسلمین یا اس کے نائب کو امامت کا سب سے زیادہ حق دار قرار دیا گیا، زکوٰۃ کے لئے اس بات کو ضروری کہا گیا کہ وہ حکومت کے بیت المال میں جمع کی جائے، حج بھی حکومت کے مقررہ امیر الحج کے ساتھ انجام دیا جانا چاہئے۔ خود حضور ﷺ نے ۹ھ میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو حج کا امیر مقرر فرمایا، عید اور رمضان المبارک میں چاند کی تحقیق اور اس کا اعلان نیز عیدین کا قیام اور اہتمام بھی اسلامی حکومت کی ذمہ داری ہے اور امیر ہی کی طرف سے ملنے والی ولایت کے تحت ”قاضی“ بھی ان فرائض کو انجام دیتا ہے، امیر ایسا بھی کر سکتا ہے کہ کسی جماعت یا کمیٹی کو کسی مسئلہ کا فیصلہ کرنے کا مجاز بنادے۔

ہندوستان یا اس جیسے ممالک میں جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں تین صورتیں ہیں:

۱ اول یہ کہ مسلمان بطور خود کسی امیر کا انتخاب کریں یا باہمی رضامندی سے قاضی مقرر کر لیں اور وہ ان امور کو طے کرے۔ فتح القدیر، بحر، شامی وغیرہ میں اس کی صراحت موجود ہے۔^۱

۲ ایسا نہ ہو سکے تو اجتماعی طور پر رویت ہلال کمیٹی بنائی جائے جس میں علماء فقہ ضرور ہوں اور انہیں کا فیصلہ تسلیم کیا جائے۔

۳ دیہات وغیرہ جہاں ایسی کمیٹیوں کا بھی بنایا جانا ممکن نہ ہو، وہاں موجود علماء خود فیصلہ کریں۔ بقول مولانا عبدالحی لکھنوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی:

”العالم الثقة في بلدة لا حاكم فيها قائم مقامه.“^۲

اختلاف مطالع کی بحث

مطلع کے معنی چاند کے طلوع ہونے کی جگہ کے ہیں۔ اس طرح ”اختلاف مطلع“ کا مطلب یہ ہوا کہ دنیا کے مختلف خطوں میں چاند کے طلوع ہونے اور نظر آنے کی جگہ الگ الگ ہوا کرتی ہے۔ لہذا ممکن ہے کہ ایک جگہ چاند نمودار ہو اور دوسری جگہ نہ ہو۔ ایک جگہ ایک دن چاند نظر آئے اور دوسری جگہ دوسرے دن۔

اب یہاں دو سوالات ہیں ایک یہ کہ ”اختلاف مطلع“ پایا بھی جاتا ہے، یا نہیں؟ دوسرے اگر پایا جاتا ہے تو اس کا اعتبار بھی ہوگا یا نہیں؟

پہلا مسئلہ اب نظری نہیں رہا بلکہ یہ بات مشاہدہ اور تجربہ کی سطح پر ثابت ہو چکی ہے کہ دنیا کے مختلف علاقوں میں مطلع کا اختلاف پایا جاتا ہے؛ اس لئے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا کے بعض مقامات ایسے ہیں جن کے درمیان

^۱ فتح القدیر: ۳۶۵/۶، البحر الرائق: ۲۹۸/۶، رد المحتار: ۴۳/۸، عمدة الرعاہ علی شرح الوقایہ: ۳۰۹/۱

بارہ بارہ گھنٹوں کا فرق ہے۔ عین اس وقت جب ایک جگہ دن اپنے شباب پر رہتا ہے تو دوسری جگہ رات اپنا آدھا سفر طے کر چکی ہوتی ہے۔ ٹھیک اس وقت جب ایک مقام پر ظہر کا وقت ہوتا ہے دوسری جگہ مغرب کا وقت ہو چکا ہوتا ہے۔ ظاہر ہے ان حالات میں ان کا مطلع ایک تو ہو ہی نہیں سکتا۔ فرض کیجئے کہ جہاں مغرب کا وقت ہے اگر وہاں چاند نظر آئے تو کیا جہاں ظہر کا وقت ہے وہاں بھی چاند نظر آ جائے گا یا اس کو مغرب کا وقت کر لیا جائے گا؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مطلع کا اختلاف معتبر بھی ہوگا یا نہیں؟ احناف کا مشہور مسلک یہی ہے کہ اختلاف مطلع کا اعتبار نہیں ہے۔ یعنی اگر مشرق کے کسی خطہ میں چاند نظر آیا تو وہ مغربی خطوں کے باشندوں کے لئے بھی حجت ہوگا اور یہی روایت ان کے لئے عیدین و رمضان ثابت کرنے کو کافی ہوگی..... امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی اور کچھ دوسرے فقہاء کے یہاں اس اختلاف مطلع کا اعتبار ہے اور ان کے یہاں ایک مقام کی روایت دوسرے مقام کے لئے بھی روایت اور چاند دیکھے جانے کی دلیل نہیں ہے۔ وہ حضرت عبداللہ بن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا کی ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ لیکن ابن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا کی جس روایت کو وہ اپنی دلیل بناتے ہیں وہ ان کے نقطہ نظر کے لئے صریح اور واضح نہیں ہے۔ البتہ یہ بات بہت واضح ہے کہ نمازوں کے اوقات میں سبھی اختلاف اوقات کا اعتبار کرتے ہیں۔ اگر ایک جگہ ظہر یا عشاء کا وقت ہو چکا ہو اور دوسری جگہ نہ ہوا ہو تو جہاں وقت نہ ہوا ہو وہاں کے لوگ محض اس بناء پر ظہر و عشاء کی نماز ادا نہیں کر سکتے کہ دوسری جگہ ان نمازوں کا وقت ہو چکا ہے یا اگر ایک جگہ مہینہ کا ۲۸ واں ہی دن ہے اور دوسری جگہ ۲۹ واں، جہاں چاند نظر آ گیا تو محض اس بناء پر ۲۸ ویں تاریخ ہی پر مہینہ ختم کر کے اگلے دن رمضان یا عید نہیں کی جائے گی کہ دوسری جگہ چاند نظر آ گیا ہے۔

اس لئے یہ بات انتہائی منطقی ہے کہ مطلع کا اختلاف اور اسی لحاظ سے رمضان و عید کا اختلاف تسلیم کرنا ہی پڑے گا۔ فقہاء متقدمین کے دور میں ایک تو معلوم کائنات کی یہ وسعت دریافت ہی نہ ہوئی تھی اور ممالک ہی نہیں، کئی براعظموں سے دنیا بے خبر اور نا آشنا تھی۔ پھر اس میں بھی مسلمان جزیرۃ العرب اور خلیجی علاقوں میں محدود تھے، اس وقت تک شاید یہ بات ممکن رہی ہو اور ان کے مطلع میں اتنا فرق نہ رہا ہو کہ اس کو الگ الگ سمجھا جائے، اس لئے فقہاء نے ایسا کہا ہو۔ چنانچہ خود فقہاء احناف میں بھی متاخرین نے اختلاف مطلع کا اعتبار کیا ہے۔ علامہ شرنبلالی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی ”مراقی الفلاح“ کے مصنف لکھتے ہیں:

”وقیل یختلف ثبوته باختلاف المطالع واختاره صاحب التجرید وغیرہ کما

إذا زالت الشمس عند قوم وغربت عند غیرہم فالظہر علی الأولین لا المغرب

لعدم انعقاد السبب فی حقہم۔“^۱

^۱ مراقی الفلاح: ۴۳۲، ط: بولاق مصر

تَرْجَمًا: ”بعض حضرات کی رائے ہے کہ اختلاف مطالع کی وجہ سے رؤیت ہلال کے ثبوت میں بھی اختلاف ہو سکتا ہے۔ تجرید القدوری کے مصنف نے اسی کو ترجیح دیا ہے جیسا کہ جب کچھ لوگوں کے یہاں آفتاب ڈھل جائے اور دوسروں کے یہاں غروب ہو جائے تو پہلے لوگوں پر ظہر ہے نہ کہ مغرب اس لئے کہ ان کے حق میں مغرب کا سبب متحقق نہیں ہوا ہے۔“

نیز اسی کے حاشیہ پر علامہ طحاوی فرماتے ہیں:

”وهو الأشبه لأن انفصال الهلال من شعاع الشمس يختلف باختلاف الأقطار كما في دخول الوقت وخروجه وهذا مثبت في علم الأفلاك والهيئة وأقل ما يختلف فيه المطالع مسيرة شهر كما في الجواهر“^۱

تَرْجَمًا: ”یہی رائے زیادہ صحیح ہے؛ اس لئے کہ چاند کا سورج کی کرنوں سے خالی ہونا علاقوں کے بدلنے سے بدلتا رہتا ہے، جیسا کہ اوقات (نماز) کی آمد و رفت میں، اور یہ فلکیات اور علم ہیئت کے مطابق ایک ثابت شدہ حقیقت ہے۔ نیز کم سے کم جس سے اختلاف مطالع واقع ہوتا ہے، وہ ایک ماہ کی مسافت ہے جیسا کہ جواہر نامی کتاب میں ہے۔“

فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

”أهل بلدة إذا رأوا الهلال هل يلزمه ذلك في حق أهل بلدة أخرى يختلف المشائخ فيه بعضهم قالوا لا يلزم.... وفي القدوری، إذا كان بين البلدتين تفاوت لا يختلف المطالع لزمه.“^۲

تَرْجَمًا: ”ایک شہر والے جب چاند دیکھ لیں، تو کیا تمام شہر والوں کے حق میں رؤیت لازم ہو جائے گی؟ اس میں اختلاف ہے۔ بعض لوگوں کی رائے ہے لازم نہیں ہوگی..... اور قدوری میں ہے کہ اگر دو شہروں کے درمیان ایسا تفاوت ہو کہ مطلع تبدیل نہ ہوتا ہو تو، اس صورت میں رؤیت لازم ہوگی۔“

صاحب ہدایہ اپنی کتاب ”مختارات النوازل“ میں ان الفاظ میں اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں:

”أهل بلدة صاموا تسعة وعشرين يوما بالرؤية وأهل بلدة أخرى صاموا ثلاثين بالرؤية فعلى الأولين قضاء يوم إذا لم يختلف المطالع بينهما وأما إذا اختلف لا يجب القضاء.“

تَرْجَمًا: ”ایک شہر والوں نے رؤیت ہلال کے بعد ۲۹ روزے رکھے اور دوسرے شہر والوں نے چاند

ہی کی بنا پر ۳۰ روزے رکھے تو اگر ان دونوں شہروں میں مطلع کا اختلاف نہ ہو تو ۲۹ روزے رکھنے والوں کو ایک دن کی قضا کرنی ہوگی اور اگر دونوں شہروں کا مطلع جداگانہ ہو تو قضا کی ضرورت نہیں۔“
 محدث علامہ زیلعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے کنز الدقائق کی شرح ”تبیین الحقائق“ میں اس پر تفصیل سے گفتگو فرمائی ہے۔ انہوں نے اختلاف مطالع کی بحث میں فقہاء احناف کا اختلاف نقل کرنے کے بعد خود جو فیصلہ کیا ہے، وہ یہ ہے:

”الأشبه أن يعتبر لأن كل قوم مخاطبون بما عندهم وانفصال الهلال عن شعاع الشمس يختلف باختلاف المطالع كفا في دخول وقت الصلوة وخروجه يختلف باختلاف الأقطار۔“^۱

ترجمہ: ”زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اختلاف مطالع معتبر ہے؛ اس لئے کہ ہر جماعت اسی کی مخاطب ہوتی ہے جو اس کو درپیش ہو اور چاند کا سورج کی کرنوں سے خالی ہونا مطالع کے اختلاف سے مختلف ہوتا رہتا ہے جیسا کہ نمازوں کے اوقات ابتدائی اور انتہائی علاقائی اختلاف کی بناء پر مختلف ہوتے رہتے ہیں۔“

مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے اس موضوع پر مفصل بحث کرنے کے بعد جو چچا تلافیٰ فیصلہ کیا ہے، وہ انہیں کے الفاظ میں نقل کیا جاتا ہے:

”أصح المذاهب عقلاً ونقلاً ہمین است کہ ہر دو بلدہ کہ فیما بین آنہا مسافتے باشد کہ درآں اختلاف مطالع می شود و تقدیرش مسافت یک ماہ است دریں صورت حکم رؤیت یک بلدہ بہ بلد دیگر نخواہد شد و در بلاد متقاربہ کہ مسافت کم از کم یک ماہ داشتہ باشند حکم رؤیت یک بلدہ بہ بلد دیگر لازم خواہد باشد۔“
 ترجمہ: ”عقل و نقل ہر دو لحاظ سے سب سے صحیح مسلک یہی ہے کہ ایسے دو شہر جن میں اتنا فاصلہ ہو کہ ان کے مطلعے بدل جائیں جس کا اندازہ ایک ماہ کی مسافت سے کیا جاتا ہے۔ اس میں ایک شہر کی رؤیت دوسرے شہر کے لئے معتبر نہیں ہونی چاہئے اور قریبی شہروں میں جن کے مابین ایک ماہ سے کم کی مسافت ہو ایک شہر میں رؤیت دوسرے شہر کے لئے لازمی اور ضروری ہوگی۔“

راقم الحروف کے خیال میں یہ رائے بہت معتدل، متوازن اور قرین عقل ہے، البتہ اختلاف مطالع کی حدیں متعین کرنے میں ”ایک ماہ کی مسافت“ کی قید کی بجائے جدید ماہرین فلکیات کے حساب اور ان کی رائے پر اعتماد کیا جانا زیادہ مناسب ہوگا۔

مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ منعقدہ ۳/۴ مئی ۱۹۶۷ء میں مختلف مکاتب فکر کے علماء اور نمائندہ شخصیتوں نے مل کر اس مسئلہ کی بابت جو فیصلہ کیا تھا، وہ حسب ذیل ہے:

۱۔ نفس الامر میں پوری دنیا کا مطلع ایک نہیں ہے، بلکہ اختلاف مطالع مسلم ہے۔ یہ ایک واقعی چیز ہے اس میں فقہاء کرام کا کوئی اختلاف نہیں ہے اور حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

۲۔ البتہ فقہاء اس باب میں مختلف ہیں کہ صوم اور افطار صوم کے باب میں یہ اختلاف مطالع معتبر ہے یا نہیں؟ محققین احناف اور علماء امت کی تصریحات اور ان کے دلائل کی روشنی میں مجلس کی متفقہ رائے ہے کہ بلاد بعیدہ میں اس باب میں بھی اختلاف مطالع معتبر ہے۔

۳۔ بلاد بعیدہ سے مراد یہ ہے کہ ان میں باہم اس قدر دوری واقع ہو کہ عادتاً ان کی رؤیت میں ایک دن کا فرق ہوتا ہے۔ ایک شہر میں ایک دن پہلے چاند نظر آتا ہے اور دوسرے میں ایک دن کے بعد۔ ان بلاد بعیدہ میں اگر ایک کی رؤیت دوسرے کے لئے لازم کر دی جائے تو مہینہ کسی جگہ ۲۸ دن کا رہ جائے گا اور کسی جگہ ۳۰ دن کا قرار پائے گا۔ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت سے اسی قول کی تائید ہوتی ہے۔

۴۔ بلاد قریبہ وہ شہر ہیں جن کی رؤیت میں عادتاً ایک دن کا فرق نہیں پڑتا۔ فقہاء ایک ماہ کی مسافت کی دوری کو جو تقریباً ۵۰۰ یا ۶۰۰ میل ہوتا ہے، بلاد بعیدہ قرار دیتے ہیں اور اس سے کم کو بلاد قریبہ، مجلس اس سلسلہ میں ایک ایسے چارٹ کی ضرورت سمجھتی ہے جس سے معلوم ہو جائے کہ مطلع کتنی مسافت پر بدلتا ہے اور کن کن ملکوں کا مطلع ایک ہے؟

۵۔ ہندوستان و پاکستان کے بیشتر حصوں اور بعض قریبی ملکوں مثلاً نیپال وغیرہ کا مطلع ایک ہے۔ علماء ہندو پاک کا عمل ہمیشہ اسی پر رہا ہے اور غالباً تجربہ سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ ان ملکوں کے شہروں میں اس قدر بعد مسافت نہیں ہے کہ مہینہ میں ایک دن کا فرق پڑتا ہو۔ اس بنیاد پر ان دونوں ملکوں میں جہاں بھی چاند دیکھا جائے، شرعی ثبوت کے بعد اس کا ماننا ان دونوں ملکوں کے تمام اہل شہر پر لازم ہوگا۔

۶۔ مصر اور حجاز جیسے دور دراز ملکوں کا مطلع ہندو پاک کے مطلع سے علیحدہ ہے۔ یہاں کی رؤیت ان ملکوں کے لئے اور ان ملکوں کی رؤیت یہاں کے لئے ہر حالت میں لازم اور قابل قبول نہیں ہے؛ اس لئے کہ ان میں اور ہندو پاک میں اتنی دوری ہے کہ عموماً ایک دن کا فرق ان میں واقع ہو جاتا ہے اور بعض اوقات اس سے بھی زیادہ۔

نقار خانہ علم میں ایک طوطی کی آواز

رؤیت ہلال کے مسئلہ میں آئے دن دین اور علماء دین کی جو بے آبروئی ہوتی ہے اور پورے ملک میں

مسلمانوں کے درمیان جو اختلاف و انتشار رونما ہوتا ہے، واقعہ ہے کہ وہ حساس اور درد مند لوگوں کے لئے نہایت تکلیف دہ ہے، معلوم نہیں کتنی کانفرنسیں اور نشستیں اور کتنے جلسے اور سمینار ہیں کہ اس موضوع پر ہو چکے ہیں، مگر عملاً ہنوز روز اول ہے!

حقیقت یہ ہے کہ اس کا حل سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ مسلمانوں کی تمام جماعتیں، مکاتب فکر ادارے اور مسلمانوں میں بااثر شخصیتیں فروعی اختلافات سے پرے اٹھ کر جمع ہوں اور مرکزی سطح پر ایک رویت ہلال کمیٹی کی تشکیل دیں اور ہر ریاست میں اس کی شاخیں مقرر کریں، پھر یہی کمیٹی رویت ہلال کا فیصلہ کرے اور ریڈیو سے اس کا اعلان ہو جائے، اس طرح امت ایک بڑے اختلاف سے بچ سکے گی، اور خدا کی شریعت علماء کے باہمی تنافس سے ہونے والی بے آبروئی اور اس کی بناء پر خدا بیزار اور دین بیگانوں کے طعنہ و تشنیع سے محفوظ رہ سکے گی۔

مسلمانوں کی وحدت، انتشار سے حفاظت، دین و شریعت کی حرمت اور ہر طبقہ کے علماء اور ارباب حل و عقد کے وقار و اعتبار کی برقراری کے لئے کیا علماء دین اور خادمین شریعت اتنی سی فراخ چشمی اور کشادہ قلبی کے لئے بھی تیار نہیں ہیں؟؟؟



زکوٰۃ..... کچھ نئے مسائل

سوالنامہ

زکوٰۃ کس قسم کے اموال میں واجب ہے؟
وجوب زکوٰۃ کی وہ شرطیں جن کا تعلق محل زکوٰۃ یعنی اموال سے ہے۔

پہلی شرط ملک تام

ملک تام سے کیا مراد ہے؟ اس ذیل میں چند سوالات:

- ۱ مال تجارت جس کی قیمت پیشگی ادا کر دی گئی ہو، لیکن مال کی وصولی اب تک نہیں ہو سکی ہے، وہ قیمت جو ادا کی جا چکی اور وہ مال جو خریدار کے ملک میں آچکا، لیکن قبضہ میں نہیں آیا، اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟
- ۲ کرائے کے مکان میں دی گئی پیشگی رقم یا ڈپوزٹ جو عقد اجارہ کے نسخہ ہو جانے یا مدت پوری ہو جانے پر کرایہ دار کو واپس کیا جاتا ہے، اس نقد کی زکوٰۃ کس پر واجب ہوگی، کرایہ دار پر یا مالک مکان پر؟
- ۳ جس مال کا کوئی مالک معین نہ ہو جیسے مدارس اور اداروں میں جمع ہونے والی رقم، ان پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟
- ۴ وہ مال جو کسی شخص کے قبضہ میں بطور حرام آتا ہے مثلاً رشوت کا مال، بینک کا سود وغیرہ، اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟
- اگر یہ اموال حرام حلال مال میں اس طرح مخلوط ہو گئے ہوں کہ ان میں باہم تمیز مشکل ہو، تو اس صورت میں ان مخلوط اموال میں وجوب زکوٰۃ کا کیا حکم ہے؟
- ۵ دین کی زکوٰۃ کس پر واجب ہوگی، دائن پر جس کی ملک ہے لیکن قبضہ نہیں یا مدیون پر جس کے قبضہ و تصرف میں ہے لیکن اس کے ملک میں نہیں یا دین کی زکوٰۃ کسی پر واجب نہ ہوگی، کیا اگر مدیون باوجود قدرت کے دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کر رہا ہو اور اس مال کو تجارت میں لگا کر استفادہ کر رہا ہو، ایسی صورت میں اس مدیون پر زکوٰۃ واجب قرار دی جاسکتی ہے؟

وصولیابی کی امید اور ناامیدی کے اعتبار سے دین کی قسمیں اور وجوب زکوٰۃ کا حکم اور اگر زکوٰۃ واجب ہوگی تو کب اور وصولیابی کے بعد سابق کی زکوٰۃ بھی دینی ہوگی یا وصول ہونے کے بعد مستقبل کی زکوٰۃ واجب ہوگی؟

۶ سرکاری محکموں اور مختلف پرائیویٹ کمپنیز میں جو لوگ ملازم ہیں ان کی ماہانہ یافت میں سے ایک حصہ کر کے ان کے محفوظ کھاتے میں جمع کر دیا جاتا ہے اور کچھ فی صد سرکار یا کمپنی اپنے ملازم کے مستقبل کو پیش نظر رکھتے ہوئے اپنی طرف اسے اس میں اضافہ کرتی ہے اور ریٹائرمنٹ کے وقت وہ پوری رقم ملازم کو دے دی جاتی ہے، دوران ملازمت بھی بعض خاص قواعد کی پابندی کرتے ہوئے ملازم کو اپنے اس محفوظ فنڈ سے کچھ حصہ نکالنے کا اختیار ہوتا ہے، بعض اوقات ہر دو قسم کی مذکورہ رقوم پر سرکار یا کمپنی انٹرسٹ کے نام سے بھی کچھ اضافہ جوڑ کر آخر میں وہ مجموعی رقم ملازمین کو ادا کرتی ہے، یہ رقم عام اصطلاح میں پراویڈنٹ فنڈ کہلاتی ہے۔

پراویڈنٹ فنڈ کی مذکورہ بالا رقوم پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ اگر ہوگی تو کب؟ اور اگر زکوٰۃ وصولیابی کے وقت واجب ہوگی تو سابق کی بھی واجب ہوگی یا آئندہ سال گزرنے پر؟
دوسری شرط نما..... نما کی حقیقت اور اس کی صورتیں
تیسری شرط..... حاجت اصلیہ سے فارغ ہونا

حاجت اصلیہ کی تعریف اور اس کا دائرہ

۱ کیا حاجت اصلیہ کا تعین ہر دور اور ماحول میں اس کے اعتبار سے کیا جائے گا؟
چوتھی شرط..... دین سے محفوظ ہونا

کون سا دین مانع زکوٰۃ ہے؟ دین کی قسمیں اور ان کے احکام

۱ دین طویل الاجل، آج کے دور میں زراعتی قرض Agricultural loan مکان کے لئے Building Construction loan اور اس طرح کے مختلف قرض سرکار اپنے شہریوں کو دیتی ہے، جن کے لئے ۵ سال سے لے کر ۳۰، ۴۰ سال کی طویل مدت مقرر کی جاتی ہے، اس مدت کے دوران قسط وار قرض کی ادائیگی واجب ہوتی ہے، اس قرض کی مقدار بھی عموماً بہت بڑی ہوتی ہے مثلاً زید نے اپنے کسی تجارتی کاروبار کے لئے پانچ کڑور روپے قرض لئے جسے پچاس قسطوں میں ادا کرنا ہے یعنی سالانہ دس لاکھ روپے ادا کرنا یا کسی شخص نے ٹریکٹر کی خریداری کے لئے ایک لاکھ روپیہ قرض لیا ہے جسے دس سال میں دس دس ہزار سالانہ کے لحاظ سے ادا کرنا ہے، ان صورتوں میں وجوب زکوٰۃ کے لئے اموال زکوٰۃ سے پورے قرض کو منہا کیا جائے گا یا سالانہ واجب الاداء قسط

وضع کر کے باقی اموال پر زکوٰۃ واجب قرار دی جائے گی؟

اسلام میں کن اموال میں زکوٰۃ واجب ہے؟ چند اور سوالات:

کمپنیز پر زکوٰۃ

کسی بھی کمپنی میں متعدد شرکاء ہوتے ہیں، اور اپنے اپنے حصہ کے مطابق اثاثے اور آمدنی کے مالک ہوتے ہیں، بعض ایسی صورتیں ہو سکتی ہیں جس میں کمپنی کا مجموعی اثاثہ اور مالیت کروڑوں روپے کو پہنچتا ہو جس میں نصاب و وجوب زکوٰۃ موجود ہے، لیکن اس کے شرکاء اور حصہ داروں کی تعداد اتنی بڑی ہے کہ کمپنی کی مجموعی مالیت کی تقسیم حصہ داروں پر کی جائے تو ان میں سے کوئی بھی صاحب نصاب نہیں ہوتا یا کچھ لوگ صاحب نصاب نہیں ہوتے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وجوب زکوٰۃ میں کمپنی کی مجموعی مالیت کا اعتبار ہوگا یا ہر فرد کے انفرادی حصہ کا؟

ہیرے اور جواہرات

① ہیرے اور جواہرات کی تجارت کی جاتی ہے، جو لوگ ہیرے اور جواہرات کی تجارت کرتے ہیں بہ ظاہر مال تجارت ہونے کی وجہ سے ان پر تو زکوٰۃ واجب ہوگی ہی، لیکن دوسرا سوال یہ ابھرتا ہے کہ جو لوگ انکم ٹیکس اور دیگر سرکاری قوانین کی زد سے بچنے کے لئے نقد روپیوں یا سونے چاندی کی صورت میں اپنے سرمائے کو محفوظ کرنے کے بجائے ہیرے، جواہرات لاکھوں روپے کے خرید کر محفوظ کر دیتے ہیں، ظاہر ہے کہ ہیرے جواہرات حوائج اصلیہ میں نہیں ہیں اور بڑی مالیت رکھتے ہیں، شرعاً ان پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ بعض اوقات خواتین محض تزئین و آرائش کے لئے ہیرے جواہرات استعمال کرتی ہیں، ان کا مقصد تمول نہیں ہوتا ہے، وجوب زکوٰۃ کے بارے میں ان کا کیا حکم ہوگا؟

اموال تجارت پر زکوٰۃ

سامان تجارت جو تاجر کے قبضہ میں ہے ادائیگی زکوٰۃ کے دن ان کی مالیت کا تعین کس نرخ سے کیا جائے، اپنی لاگت کے حساب سے کریں یا اس دن کی قوت خرید کا اعتبار کیا جائے، پھر یہ کہ تھوک کے بھاؤ کا اعتبار ہوگا یا پھٹکر فروختگی کا اعتبار ہوگا؟

جو لوگ اراضی کی خرید و فروخت کو ایک تجارتی کاروبار کے طور پر کرتے ہیں سال پورا ہونے پر نقد رقم کے علاوہ جو اراضی ان کی ملکیت میں ہیں وہ اراضی بھی اموال زکوٰۃ میں شمار ہوں گی؟ اور ان پر زکوٰۃ کا وجوب قوت خرید کے اعتبار سے ہوگا یا متوقع قیمت فروخت کا اعتبار ہوگا؟

شیئرز اور بونڈز کی زکوٰۃ

مختلف تجارتی کمپنیاں اپنے شیئرز فروخت کرتی ہیں یہ شرکت کی ایک صورت ہے، کمپنی قائم کرتے وقت کچھ اکائیاں طے کر لی جاتی ہیں، ہر یونٹ (اکائی) ایک شیئر ہوتا ہے اور اس کی ایک خاص قیمت ہوتی ہے، کمپنی جو کچھ منافع کمائے گی شیئرز ہولڈرز اس میں اپنے حصے کے تناسب سے نفع کے حقدار ہوں گے، شیئرز دراصل کسی تجارتی کمپنی کے ایک خاص حصہ کی ملکیت ہے، واضح رہے کہ بعد کو ان شیئرز کی خرید و فروخت ہوتی ہے اور کمپنی کے نفع و نقصان اور اس کی ساکھ کے پیش نظر ان شیئرز کی قیمت گھٹتی اور بڑھتی ہے۔

پہلا سوال یہ ہے کہ ان شیئرز پر ایک تجارتی سرمایہ ہونے کی حیثیت سے زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے وقت ان شیئرز کی مالیت کا تعین ان کی بنیادی قیمت کو سامنے رکھ کر کیا جائے گا یا یہ وقت ادائے زکوٰۃ مارکیٹ میں اس کا جو نرخ ہو اس کا اعتبار کیا جائے گا؟

بونڈز سے مراد یہ ہے کہ اکثر حکومتیں یا مختلف کمپنیز لوگوں سے قرضے مانگتی ہیں اور ان قرضوں کی واپسی کے لئے کچھ مدت (۵ سال، ۱۰ سال وغیرہ) مقرر کرتی ہیں اور کچھ شرح فی صد سود کا بھی اعلان کرتی ہیں اور بہ طور ثبوت قرض دہندہ کو سرٹیفکیٹ ایشو کرتی ہیں وہی بونڈ ہے، سوال یہاں پر صرف اتنا ہے کہ جو کچھ سود کے نام پر دیا جاتا ہے اس کی حرمت میں تو کوئی شبہ نہیں قرض دہندہ نے جو سرمایہ بونڈز پر لگایا ہے اس کی زکوٰۃ اسے ادا کرنی ہوگی یا نہیں؟ اور اگر ادا کرنی ہوگی تو سال بہ سال یا بونڈ کے کیش کرانے کے وقت، سبھی گزرے ہوئے برسوں کی یا صرف آئندہ کی؟

سامان تجارت پر قبضہ سے پہلے زکوٰۃ؟

① ایسا سامان جو خرید کیا جا چکا ہو لیکن ابھی قبضہ میں نہیں آیا ہو، بعض فقہاء کے نزدیک اس میں بھی زکوٰۃ واجب ہے، لیکن اکثر مشائخ عراق نے اس میں زکوٰۃ واجب قرار نہیں دی ہے۔ فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

”أما المشتري قبل القبض فقد قال عامة مشايخ العراق إنه لا يكون نصاباً قبل

القبض عندهم جميعاً قال غيرهم من المشايخ هو على الخلاف الذي ذكرنا

في الثمن قال بعضهم هو نصاب قبل القبض بلا خلاف.“^۱

ترجمہ: ”خرید کی ہوئی شئی جس پر ابھی قبضہ نہیں کیا ہو، تو اکثر مشائخ عراق نے نقل کیا ہے کہ وہ

قبضہ سے پہلے ان حضرات کے نزدیک نصاب نہیں ہوگا، دوسرے مشائخ کہتے ہیں کہ اس میں بھی

وہی اختلاف ہے جو ثمن کے سلسلہ میں مذکور ہوا۔ بعض فقہاء کہتے ہیں کہ بیع قبضہ سے پہلے بھی بالاتفاق نصاب ہے۔“

علامہ حسکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے کہ تجارت کے لئے خرید کردہ سامان پر قبضہ سے پہلے زکوٰۃ نہیں۔

”ولا فيما اشتراه تجارة قبل قبضه.“^۱

اس لئے اس حقیر کی رائے ہے کہ ایسے مال تجارت کی زکوٰۃ خریدار پر واجب نہیں کہ خریدے ہوئے، مال پر گو اس کی ملکیت قائم ہے، لیکن قبضہ ثابت نہیں، امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالٰی تینوں اس بات پر متفق ہیں کہ زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے ملک مطلق شرط ہے اور ملک مطلق کے لئے ملک رقبہ (اصلی شے کا مالک ہونا) اور قبضہ دونوں ضروری ہے:

”ومنها الملك المطلق وهو ان يكون ملكاً له رقبۃً ويذاو هذا قول اصحابنا الثلاثة“^۲

البتہ فقہاء شوافع کے نزدیک چوں کہ زکوٰۃ کے واجب ہونے کے لئے قبضہ ضروری نہیں۔ اس لئے اس صورت میں ان کے یہاں زکوٰۃ واجب ہوگی۔

پیشگی کرایہ اور وپازٹ کی زکوٰۃ

۲ کرایہ کے مد میں جو رقم پیشگی طور پر ادا کی جائے، ظاہر ہے کہ وہ ”اجرت معجلہ“ ہے اور اس پر مالک مکان کی ملکیت قائم ہوگئی، اس لئے اس کی زکوٰۃ مالک مکان کو ادا کرنی چاہئے۔ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

”وأما زكوة الأجرة المعجلة عن سنين في الإجارة الطويلة التي يفعلها بعض الناس عقوداً ويشترون الخيار ثلاثة أيام في رأس كل شهر فتجب على الآجر لانه ملكها بالقبض.“^۳

ترجمہ: ”طویل اجارہ جس کا معاملہ بعض لوگ کرتے ہیں اور ہر ماہ کے شروع میں تین دنوں کے لئے خیار شرط لیتے ہیں، میں چند سال کی اجرت پیشگی ادا کردی جائے تو اس کی زکوٰۃ مالک پر واجب ہوگی، اس لئے کہ قبضہ کر کے وہ اس کا مالک ہو گیا ہے۔“

امام نووی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

^۱ در مختار علی هامش الرد: ۷/۲ ^۲ بدائع الصنائع: ۹/۲ ^۳ حوالہ سابق ^۴ فتح القدیر: ۱۲۱/۲

”وإن كان معه أجرة دار لم يستوف المستأجر منفعتها و حال عليها الحول و جبت فيها الزكاة لأنه يملكها ملكاً تاماً“۔^۱

ترجمہ: ”اگر آجر کے پاس کرایہ مکان ہو اور کرایہ دار نے ابھی مکان سے فائدہ نہ اٹھایا ہو، اس کرایہ پر سال بھی گزر گیا تو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ آجر کو اس پر ملکیت تامہ حاصل ہے۔“

لیکن جو مسئلہ لائق بحث و فکر ہے وہ یہ ہے کہ جو رقم مالک کے پاس بطور ضمانت اور ڈپازٹ کے رکھی جائے اس کا کیا حکم ہوگا؟ بعض فقہی جزئیات سے معلوم ہوتا ہے کہ مال مرہون پر قیاس کرتے ہوئے اس کی زکوٰۃ دونوں میں سے کسی پر واجب نہ ہو کہ مالک مکان کی اس پر ملکیت نہیں ہے اور کرایہ دار کا قبضہ نہیں ہے۔ چنانچہ شامی میں ہے:

”ولا في مرهون اي لا على المرتهن لعدم ملك رقبته ولا على الراهن لعدم اليد“۔^۲

ترجمہ: ”مال مرہون میں زکوٰۃ واجب نہیں، نہ مرتہن پر کہ وہ اس کا مالک نہیں، نہ راہن پر کہ اس کو قبضہ حاصل نہیں۔“

بیع بالوفاء میں علامہ شامی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے یہ ہے کہ خریدار پر زکوٰۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ قیمت مکان کے عنوان سے جو رقم اس نے بائع کو سپرد کی ہے وہ اصل میں قرض ہے اور مکان کی حیثیت بیع کی نہیں، بلکہ مال مرہون کی ہے:

”وينبغي لزومها على المشتري فقط على القول الذى عليه العمل الآن من ان بيع الوفاء منزل منزلة الرهن“۔^۳

لیکن اسی بیع وفاء کے مسئلہ میں اکثر مشائخ کی رائے یہ ہے کہ زکوٰۃ بائع کے ذمہ ہوگی نہ کہ خریدار کے۔ جب بیع وفاء میں بائع کو مالک شمار کیا گیا ہے تو زیر بحث مسئلہ میں بھی مالک مکان کو اس رقم کا مالک سمجھا جانا چاہئے اور اسی پر زکوٰۃ واجب ہونی چاہئے۔

راقم سطور کے نزدیک یہی زیادہ صحیح ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس رقم کو مال مرہون قرار دینا تو مشکل ہی ہے، اس لئے کہ مال مرہون امانات کے قبیل سے ہے اور امانات میں تصرف جائز نہیں اور اس پیشگی رقم میں مالکان تصرف کرتے ہیں لہذا اس کی حیثیت ”طویل الاجل دین“ کی ہے، دین کے بارے میں گو فقہاء نے زکوٰۃ

۱۔ شرح مہذب: ۲۳/۲ ۲۔ رد المحتار: ۱۸/۳ ۳۔ رد المحتار: ۱۷۷/۳ ۴۔ حوالہ سابق

کے ذیل میں لکھا ہے کہ وہ مدیون کی ملکیت میں داخل نہیں ہوتی، لیکن یہ رائے محض حکماً ہے، حقیقتاً تو دین مدیون کی ملکیت میں آجاتا ہے، گویا مالک مکان اس ڈپازٹ کی رقم کا مالک ہو گیا، اب مسئلہ صرف اس قدر ہے کہ یہ دین اتنی مقدار مال میں زکوٰۃ کے لئے مانع ہوگا یا نہیں؟ تو راقم سطور کا خیال ہے کہ جیسے دین مہر کو فقہاء نے موجودہ عرف کی بنا پر وجوب زکوٰۃ کے لئے مانع نہیں مانا ہے، اسی طرح اس دین کو بھی وجوب زکوٰۃ کے لئے مانع نہیں ہونا چاہئے اور دوسرے مال کے ساتھ مل کر اس پر زکوٰۃ واجب قرار دی جانی چاہئے، البتہ جس سال وہ اس رقم کو واپس کرے گا، اس سال اس کے مال میں سے اتنی مقدار پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی..... زکوٰۃ کے سلسلہ میں شریعت کا عمومی مزاج بھی اسی کے حق میں ہے، صورت حال یہ ہے کہ مالک مکان اس مال میں نفع خیر تصرف کرتا ہے اور اپنی معاشی حیثیت میں اضافہ کرتا جاتا ہے اور اول تو اس رقم کی واپسی کے مواقع کم پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اگر ایسے مواقع پیدا ہوئے تو مالک مکان کے لئے یہ بھی آسان ہوتا ہے کہ وہ کسی نئے کرایہ دار سے اس سے زیادہ ڈپازٹ کی رقم حاصل کر کے پہلے کرایہ دار کا قرض ادا کر دے۔ ان حالات میں اس طرح کے مسائل میں محض فقہی جزئیات پر قناعت کر کے کوئی رائے قائم کرنا غالباً صحیح نہیں ہوگا، بلکہ ضروری ہوگا کہ ان مسائل میں شریعت کے اصول و قواعد اور اس کے مجموعی مزاج و مذاق کو پیش نظر رکھا جائے، شریعت میں اموال زکوٰۃ میں زکوٰۃ کے واجب ہونے اور نہ ہونے کا اصل معیار یہ ہے کہ وہ مال نامی ہے یا نہیں؟ مال نامی سے مراد ایسا مال ہے جس میں افزائش و نمو کی جاسکے، غیر مقبوض مال پر اسی لئے زکوٰۃ واجب قرار نہیں دی جاتی کہ مالک اس سے یہ نفع اٹھانے سے قاصر ہوتا ہے۔

اب غور کیا جائے کہ صورت زیر بحث میں کرایہ دار عملاً اس سے یہ فائدہ نہیں اٹھا سکتا، جب کہ مالک مکان افزائش معاش میں اس سے پورا پورا فائدہ اٹھاتا ہے اور اکثر اوقات اسی مقصد سے ڈپازٹ کی رقم حاصل کرتا ہے۔

ان حالات میں غرباء کو ان کے حق سے محروم رکھنا اور اس رقم سے ہر طرح کا معاشی فائدہ اٹھانے کے باوجود اس کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دینا شریعت کی رحمت عامہ اور اس کے مزاج و مذاق سے ہم آہنگ نظر نہیں آتا۔

مدارس اور اداروں کی املاک کا حکم

۳۳ جس مال کا کوئی متعین مالک نہ ہو، بلکہ مدارس اور ادارے اس کے مالک ہوں، ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، ملک العلماء کا سانی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

”ولا تجب الزکوٰۃ فی سوائم الوقف والخیل المسبلۃ لعدم الملك و هذا لأن

فی الزکوۃ تملیکاً والتملیک فی غیر الملک لا یتصور۔^۱
 ترجمہ: ”وقف کے مویشی اور وقف فی سبیل اللہ کے گھوڑوں میں زکوۃ واجب نہیں کہ وہ اس کا مالک نہیں، کیوں کہ زکوۃ میں مالک بنایا جاتا ہے اور جس چیز کا خود ہی مالک نہ ہو، اس میں دوسرے کو مالک بنانے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔“

مال حرام پر زکوۃ کا حکم

۴ مال حرام کے سلسلہ میں اصل حکم تو یہ ہے کہ اگر اصحاب مال تک رسائی ممکن ہو تو ان کو واپس کر دیا جائے، یہ ممکن نہ ہو تو کل کا کل فقراء پر خرچ کر دیا جائے اور صدقہ کی نیت بھی نہ کی جائے کہ آپ ﷺ نے مال حرام کو صدقہ کا محل قرار نہیں دیا ہے۔ لا صدقۃ فی غلول۔^۲ مال حرام کو صدقہ نہ کیا ہو، لیکن وہ اس کی حلال کمائی سے ممتاز و مشخص ہو تو اس میں زکوۃ واجب نہیں کہ زکوۃ تو اس مال میں ہے جس کا وہ مالک ہو اور یہ شخص اس کا مالک ہی نہیں، لیکن اگر یہ حرام مال حلال کے ساتھ اس طرح خلط ملط ہو گیا کہ حساب و کتاب محفوظ نہیں رہا، حتیٰ کہ تمیز ممکن باقی نہیں رہی تو یہ گویا اس مال کا ”استہلاک“ ہے، استہلاک کی وجہ سے امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک وہ اس مال کا ضامن قرار پاتا ہے، اس لئے اس مال پر اب اس کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور جب وہ اس مال کا مالک ہو گیا تو ظاہر ہے اب اس پر زکوۃ بھی واجب ہوگی۔ اس سلسلہ میں فقہاء کی تصریحات ملاحظہ ہوں:

”لو خلط السلطان المال المغصوب بماله ملكه فتجب الزکوۃ فیہ ویورث عنہ
 لأن الخلط استهلاك إذا لم یمكن تمیز عندأبی حنیفہ۔“^۳

”لأن خلط دراهمه دراهم غیرہ عندہ استهلاك إما علی قولہما فلا ضمان فلا
 یثبت الملک۔“^۴

ترجمہ: ”اگر سلطان نے مال مغصوب کو اپنے مال کے ساتھ ملا لیا تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا، اس میں زکوۃ واجب ہوگی اور وراثت جاری ہوگی کیوں کہ اس طرح مخلوط کر دینا کہ تمیز باقی نہ رہے، امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک اس مال کو ہلاک کر دینا ہے۔“

ترجمہ: ”کیوں کہ اپنے دراہم کو دوسرے دراہم کے ساتھ مخلوط کر دینا امام ابوحنیفہ کے نزدیک استہلاک ہے، صاحبین رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے قول پر چوں کہ وہ ضامن نہیں ہوتا اس لئے ملکیت بھی

۱۔ بدائع الصنائع: ۹/۲ ۲۔ ترمذی ۳۔ در مختار علی الرد: ۲۱۷/۳ ۴۔ حوالہ سابق

ثابت نہیں ہوتی۔“

شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی ہی نے قہستانی کے حوالہ سے لکھا ہے:

”ولا زکوٰۃ فی المغصوب و المملوک شراء فاسدا و المغصوب مالم یخلطہ
بغیرہ لعدم الملك.“^۱

ترجمہ: ”مال مغصوب میں اور ایسے مال میں کہ بیع فاسد کے ذریعہ اس کا مالک ہوا ہو، زکوٰۃ واجب نہیں مال مغصوب سے مراد وہ مال ہے جس کو دوسرے مال کے ساتھ مخلوط نہ کیا گیا ہو کہ وہ اس کی ملکیت ہی میں نہیں ہے۔“

پس رشوت و بینک انٹرسٹ کا اگر حساب محفوظ نہ ہو اور تمیز دشوار ہو جائے تو اب اس کو شامل کر کے پورے مال کے مجموعہ پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

دیون کی زکوٰۃ

حنفیہ کے یہاں جن دیون کے وصول ہونے کی توقع ہو، ان کی تین قسمیں کی گئی ہیں، ایک صورت ایسے دین کی ہے جو کسی مال کے عوض میں واجب نہیں ہوتا، جیسے مہر وغیرہ، دین کی یہ صورت اس وقت زیر بحث نہیں ہے، مالی عوض کے طور پر واجب ہونے والے دیون کی دو قسمیں ہیں، ایک سامان تجارت کی قیمت اور اسی حکم میں قرض بھی ہے، اس کو ”دین قوی“ کہتے ہیں۔ اس مال کی زکوٰۃ دائن یعنی جس کا دین واجب ہے، اس پر واجب ہوتی ہے، البتہ اس کی زکوٰۃ مال پر قبضہ کے بعد واجب ہوگی اور گزرے ہوئے دنوں کی بھی زکوٰۃ دینی ہوگی۔

”أما القوی فهو الذی وجب بدلاً عن مال التجارة کثمن عرض التجارة من
ثياب التجارة وعبید التجارة أو غلة مال التجارة ولا خلاف فی وجوب الزکوٰۃ
فیہ.“^۲

ترجمہ: ”دین قوی وہ ہے جو مال تجارت کے بدلے واجب ہو، جیسے سامان تجارت، پارچہ جات، غلام یا مال تجارت کی کمائی، اس میں زکوٰۃ واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔“

علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے سامان تجارت کے ساتھ ”بدل قرض“ کا بھی صراحۃً ذکر کیا ہے۔^۳ اصل میں سامان تجارت کا دین اس سامان کے بدل کا درجہ رکھتا ہے، اس طرح دین تجارت گویا سامان تجارت ہے اور سامان تجارت میں زکوٰۃ واجب ہے، اس لئے زکوٰۃ واجب قرار دی جاتی ہے۔

^۱ رد المحتار: ۱۷۵/۳ ^۲ بدائع الصنائع: ۹۰/۲، المبسوط: ۱۹۵/۲، رد المحتار: ۲۳۸/۳ ^۳ فتح القدیر: ۱۲۳/۲

دوسری صورت ان دیون کی ہے جو مال ہی کے عوض میں ہو، لیکن سامان تجارت کی قیمت یا قرض نہ ہو، جیسے استعمالی کپڑے، رہائشی مکان وغیرہ کی قیمت، یہ دین فقہاء کے یہاں ”دین وسط“ سے موسوم ہے۔ دائن کو گزرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ بھی ادا کرنی ہے لیکن دین پر قبضہ کے بعد اس میں اور دین قوی کے حکم میں مفتی بہ قول کے مطابق امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں صرف اس قدر فرق کیا گیا ہے کہ دین قوی میں نصاب کے خمس (۱/۵) حصہ پر قبضہ ہو جائے تب ہی زکوٰۃ ادا کر دینی ہے اور دین وسط میں ایک پورے نصاب کے مقدار رقم حاصل ہو جائے تو زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔ صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کے یہاں جوں جوں رقم ملتی جائے اس کی زکوٰۃ ادا کرتا جائے، مقدار کی قید نہیں۔ البتہ کاسانی رحمہ اللہ تعالیٰ کے بقول امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی صحیح تر روایت یہ ہے کہ دین وسط میں بھی گزشتہ دنوں کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ تاہم اکثر کتب میں امام صاحب کی وہی رائے نقل کی گئی ہے، جو پہلے مذکور ہوئی، ظاہر ہے کہ صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کی رائے میں احتیاط بھی ہے اور زکوٰۃ ادا کرنے والوں کے لئے سہولت بھی۔

اس طرح دین کی ان ہر دو صورتوں میں ”دائن“ یعنی صاحب دین ہی پر زکوٰۃ عائد کی گئی ہے۔ یہ صورتیں ان دیون کی ہیں جن کے وصول ہونے کی امید تھی، جن دیون کی وصولی متوقع نہ ہو، اگر اتفاق سے وصول ہو جائیں تو ان کے گزرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ بقول صاحب ہدایہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا ہے کہ ”مال ضار“ میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ نے حسن بصری اور عمر بن عبدالعزیز رحمہما اللہ تعالیٰ سے بھی ایسے اموال پر زکوٰۃ واجب نہ ہونا نقل کیا ہے جن کی وصولی کی امید اٹھ چکی ہو۔

ضمار کی مختلف صورتوں کے ذیل میں فقہاء نے دین قابل وصول اور ناقابل وصول کی صورتیں بھی واضح کی ہیں، چنانچہ ایسا مقروض جو قرض ادا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اور اس کو قرض کا اقرار بھی ہو، اس کے ذمہ واجب الاداء دین کی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔ اگر وہ تنگ دست ہو اور فی الحال اس سے قرض کی واپسی کی امید نہ ہو، پھر بھی قول مشہور کے مطابق اس کی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔ لیکن حسن بن زیاد رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے ہے کہ اس صورت میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ دائن اس مال سے نفع نہیں اٹھا پا رہا ہے۔

”لیس نصاباً لا نہ لا ینتفع بہ“^۵

نیز اگر مقروض ایسا دیوالیہ ہے کہ عدالت نے اس کو مفلس قرار دے دیا ہے تو ایسی صورت میں بھی امام محمد

۵ ملاحظہ ہوں سابقہ حوالہ جات ۹۰/۲ ۵ ہدایہ مع الفتح: ۱۲۲/۲، نصب الایۃ: ۲۳۴

۵ فتح القدیر: ۲۳/۲ - ۱۲۲ ۵ فتح القدیر: ۱۲۳/۲

رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی کے نزدیک اس دین پر دائن کو زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی کے یہاں چوں کہ کسی شخص سے دیوالیہ و مفلس ہونے کی وجہ سے تصرف کے اختیارات سلب نہیں کئے جاسکتے، اس لئے دین پر بھی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ ہندوستان جیسے ملک میں جہاں کہ اسلامی عدالت کا نظام مفقود ہے اور ہے تو اس کا دائرہ اثر محدود ہے، کسی شخص کے عملاً دیوالیہ ہو جانے پر ہی اس کے مفلس قرار پانے کی بنیاد ہے، گو فقہاء کے یہاں یہ صراحت موجود ہے کہ عدالت سے اس کا فیصلہ نہ ہو تو امام محمد رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی کے یہاں بھی اس دین کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ بات دارالاسلام کے حالات کو سامنے رکھ کر کہی گئی ہے۔

غور کیا جائے تو ان صورتوں میں امام محمد اور حسن بن زیاد رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰی کی رائے شریعت کے مجموعی مزاج سے قریب ہیں، اس لئے کہ زکوٰۃ واجب ہونے میں اصل یہ ہے کہ مال نامی اور افزائش پذیر ہو، اور دیون چوں کہ مدیون کے پاس رہنے کی وجہ سے دائن کے حق میں منجمد اور غیر نامی ہیں اس لئے قیاس تو یہ ہے کہ اس میں زکوٰۃ واجب ہی نہ ہو، چنانچہ مال ضار کو اسی وجہ سے ہمارے یہاں زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔ جیسا کہ علامہ کاسانی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

”لأن المال إذا لم يكن مقدور الإنتفاع به في حق المالك لا يكون المالك به غنياً.“^{۴۸}

ترجمہ: ”اس لئے کہ مال جب مالک کے حق میں ممکن الانتفاع نہ رہا ہو تو اس کی وجہ سے مالک غنی نہیں ہو سکتا۔“

البتہ فقراء کے حقوق اور نفع کی رعایت کرتے ہوئے اسے حکماً ”نامی“ تسلیم کیا گیا ہے، تب بھی ان مذکورہ صورتوں میں کہ دین کی وصولی کا امکان تجربہ ہے کہ کم ہوتا ہے، دائن کے حق میں اس مال کو غیر نامی قرار دیا جانا چاہئے۔ اسی طرح مدیون دین سے انکاری ہو، لیکن دائن کے پاس ثبوت فراہم ہو، ایسی صورت میں بھی قول مشہور یہی ہے کہ دائن پر اس دین کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ لیکن عدالت کی پیروی میں جو سرگرائی ہے، غالباً فقہاء متاخرین کو اس کا تجربہ ہوا ہوگا، چنانچہ انہوں نے اس صورت میں بھی دائن کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، کیوں کہ گواہوں کو شہادت کے لئے تیار کرنا، پھر قاضی سے انصاف کی توقع مشکل ہے اور عدالت میں حاضری کی رسوائی ان سب سے سوا ہے۔^{۴۹}

اگر مدیون انکاری ہو اور ثبوت فراہم نہ ہو، تو اب حنفیہ متفق ہیں کہ اس دین پر زکوٰۃ نہیں، آئندہ اگر خلاف

^{۴۸} ہدایہ مع الفتح: ۱۶۸/۲ ^{۴۹} بدائع الصنائع: ۸۹/۲ کتاب الزکوٰۃ ^{۵۰} حوالہ سابق

^{۵۱} ہدایہ مع الفتح: ۱۶۷/۲ ^{۵۲} ملاحظہ ہو عنایہ علی هامش الفتح، وفتح القدیر: ۱۲۴/۲

توقع دین وصول بھی ہو جائے تو اس پر زکوٰۃ نہیں ملے۔ بہر حال حاصل یہ ہے کہ وہ دین جو ضمار کے درجہ میں ہو، اس پر زکوٰۃ نہیں اور ضمار کی حقیقت کا سانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے الفاظ میں یوں ہے:

”الْمَالُ الَّذِي لَا يَنْتَفَعُ بِهِ مَعَ قِيَامِ الْمَلِكِ.“^۱

ترجمہ: ”وہ مال جس پر ملکیت قائم رہنے کے باوجود اس سے نفع نہیں اٹھایا جاسکتا۔“

ایسا شخص جو دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول سے کام لیتا ہو، فقہاء حنفیہ کی متداول تحریروں میں غالباً صراحتاً اس کا ذکر نہیں، فقہاء شوافع نے ایسے دین کو غصب کردہ مال کے حکم میں رکھا ہے، امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے قول قدیم کے مطابق ان کی زکوٰۃ دائن پر واجب نہیں، قول جدید کے مطابق واجب ہے۔ علامہ نووی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

”إِنْ تَعَذَّرَ اسْتِيفَاءُ هَذَا لِاعْسَارٍ مِنْ عَلَيْهِ أَوْ جُحُودِهِ وَلَا بَيِّنَةَ أَوْ مَطْلَهُ أَوْ غَيْبَتِهِ فَهُوَ

كَالْمَغْصُوبِ وَفِي وَجُوبِ الزَّكَاةِ فِيهِ طَرَقٌ وَالصَّحِيحُ وَجُوبُهَا.“^۲

ترجمہ: ”اگر دین کی وصولی مدیون کی تنگ دستی یا اس کے انکار اور گواہوں کی عدم فراہمی یا ٹال

مٹول یا مدیون کی عدم موجودگی کی وجہ سے دشوار ہو جائے تو وہ مال مغصوب کے حکم میں ہے، اس

میں زکوٰۃ واجب ہونے کے بارے میں مختلف اقوال ہیں..... صحیح یہ ہے کہ زکوٰۃ واجب ہوگی۔“

در اصل فقہاء شوافع کے ہاں عمومی طور پر دیون میں زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے دین کو مانع زکوٰۃ نہیں مانا گیا

ہے۔ صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی ہدایہ کے حسب روایت مال ضمار میں بھی ان کے ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶،

پراویڈنٹ فنڈ

پراویڈنٹ فنڈ کی رقم کا وہ حصہ جو تنخواہ سے کاٹ لیا جاتا ہے، اجرت ہے اس پر جو زائد رقم ملازمت کے اختتام پر دی جاتی ہے وہ انعام ہو یا اجرت، ملازم ابھی اس کا مالک نہیں، اس لئے اس پر گزرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ واجب ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ قابل بحث صرف فنڈ کا وہ حصہ ہے جو ملازمت کے درمیان تنخواہ سے کٹ کر جمع ہو۔

فقہاء کے یہاں اس میں اختلاف ہے کہ اجرت کا شمار کس قسم کے دین میں ہے؟ سرخی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے امام ابو حنیفہ رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی سے تینوں طرح کے اقوال نقل کئے ہیں۔ ① دین قوی ② دین وسط اور ③ دین ضعیف۔ تاہم ظاہر روایت یہی ہے کہ اس میں بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

جیسا کہ تاتارخانیہ میں ہے:

”أما الأجرة ففي ظاهر الرواية عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى هو نصاب قبل القبض لكن لا يلزمه الأداء مالم تقبض منه مائتي دراهم.“^۱

ترجمہ: ”امام ابو حنیفہ رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کی ظاہر روایت کے مطابق اجرت قبضہ سے پہلے ہی نصاب زکوٰۃ متصور ہوگی، لیکن جب تک پورے نصاب (۲۰۰ درہم) پر قبضہ نہ کر لے زکوٰۃ کی ادائیگی لازم نہ ہوگی۔“

تاہم دین قوی و اوسط کی تعریف پر نظر کی جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء کی ان عبارتوں میں اجرت سے ”غلام“ ہی کی اجرت مراد ہے، اس لئے کہ دین کی ان دونوں قسموں میں دین کے لئے مال کا عوض ہونا بنیادی اہمیت رکھتا ہے اور ظاہر ہے کہ غلام ہی کی خدمت حنیفہ کے یہاں مال کے درجہ میں ہے، اس طرح آزاد کی اجرت دین ضعیف قرار پاتی ہے، جس پر ملازمین کو ملکیت تو حاصل ہے، ”ید“ و قبضہ حاصل نہیں ہے، لہذا اس رقم پر گزرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہئے حضرت تھانوی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کے دو متعارض فتاویٰ میں بھی ان کے حسب ایماء مفتی محمد شفیع صاحب اور مفتی جمیل احمد صاحب رَحِمَهُمَا اللہُ تَعَالٰی نے اسی کو ترجیح دیا ہے کہ اس رقم میں گزشتہ ایام کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔^۲

حاجت اصلیہ

حاجت اصلیہ کا تعلق دراصل انسان کی شخصی ضروریات سے ہے، ان شخصی ضروریات میں زمانہ و مقام اور

اشخاص کے اعتبار سے تفاوت عین فطرت ہے، حاجتِ اصلیہ کی فقہاء نے جو تعریف کی ہے وہ اس طرح ہے:

”هی ما یدفع الہلاک عن الانسان تحقیقاً کا لنفقة ودور السكنی وآلات الحرب والثیاب المحتاج إليها لدفع الحر أو البرد أو تقدیراً کالدین وکالات الحرفة وأثاث المنزل ودواب الركوب وکتب العلم لأهلها۔“^۱

ترجمہ: ”حاجتِ اصلیہ وہ چیزیں ہیں جو انسان سے ہلاکت کو دور کر دیں، یہ کبھی حقیقتاً ہوگا، جیسے نفقات، رہائشی مکانات، آلاتِ دفاع، ٹھنڈک اور گرمی سے بچنے کے لئے کپڑے، کبھی معنماً و تقدیراً ہوگا جیسے دین، صنعتی آلات، مکان کا ضروری سامان، سواری کے جانور اور اہل علم کے لئے علمی کتابیں۔“

بہ ظاہر اس بات سے کہ ”حاجتِ اصلیہ سے وہ چیزیں مراد ہیں جن کے ذریعہ ہلاکت سے بچا جاسکے۔“ احساس ہوتا ہے کہ حاجتِ اصلیہ کا دائرہ بہت تنگ ہے، لیکن اوپر حاجتِ اصلیہ کے ذیل میں آنے والی جن اشیاء کا ذکر ہے ان سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ فقہاء کے یہاں اس کا دائرہ کس قدر وسیع ہے؟ انہوں نے ہلاکت جسمانی کی طرح ہلاکت معنوی کو بھی اسی زمرہ میں رکھا ہے، یہاں تک کہ اہل علم کے لئے کتابوں کو حاجتِ اصلیہ کا درجہ دیتے ہوئے صراحت کی ہے کہ جہل ان کے لئے ہلاکت ہی کے درجہ میں ہے۔ ”فإن الجہل عندہم کالہلاک“..... علامہ کا سانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے حاجتِ اصلیہ کی توضیح کرتے ہوئے کہا ہے کہ سامانِ بقاء اس میں داخل ہے۔

”لأنہ من ضرورات حاجة البقاء وقيام البدن۔“^۲

ترجمہ: ”اس لئے کہ وہ قیامِ جسم اور بقاءِ انسانی کی ضروریات میں سے ہے۔“

لیکن غیر علماء کے لئے علمی کتابوں کو حاجتِ اصلیہ میں شمار نہیں کیا گیا ہے۔ طحاوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا

بیان ہے:

”وکتب العلم لغير أهلها لیست من الحوائج الأصلية۔“^۳

غور کیا جائے کہ فقہاء نے پیشہ ورانہ آلاتِ حرفہ، حفاظتی اسلحہ اور موسمی لحاظ سے سرد و گرم لباس، اہل علم کے لئے اس کے موضوع کے مطابق مطالعہ کی کتابیں، جن کو حاجتِ اصلیہ کے زمرہ میں رکھا ہے، کا تعلق شخصی احوال سے ہے، جس میں تفاوت اور فرق کا پایا جانا فطری بات ہے، یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ ضروریاتِ زمانہ اور حالات کے لحاظ سے متغیر ہوتی رہیں گی، لباس و پوشاک کا معیار بدلے گا، سواری میں فرق ہوگا، رہائشی اور سکونی مکان میں

^۱ تاتارخانیہ: ۲/۲۹۷ ^۲ حوالہ سابق ^۳ بدائع الصنائع: ۲/۹۱ ^۴ طحاوی علی مراقی الفلاح: ص ۳۸۹

نقشہ اور سہولتوں کے لحاظ سے فرق واقع ہوگا اور یہ ساری چیزیں حاجت اصلیہ میں داخل ہوں گی..... البتہ یہ ضرور ہے کہ فقہاء نے ”حاجت اور تحسین و زینت“ کے درمیان جو فرق کیا، اس کا لحاظ رکھا جائے گا اور حرمت زکوٰۃ کا حکم متعین کرتے وقت اس کو ملحوظ رکھا جائے گا کہ زکوٰۃ کا مصرف فقراء و مساکین ہیں، پس حاجت اصلیہ کا دائرہ اتنا وسیع نہ ہو جائے کہ مرفہ الحال لوگ بھی مستحقین زکوٰۃ کی صف میں آجائیں۔

طویل الاجل ترقیاتی قرضے وجوب زکوٰۃ میں مانع ہیں یا نہیں؟

وہ شخص جو اپنی موجودہ مالیت کے اعتبار سے صاحب نصاب ہو، لیکن اس کے ساتھ ساتھ مدیون اور مقروض بھی ہو تو کیا یہ دین زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مانع ہوگا؟ اگر مانع ہو تو نصاب میں سے دین منہا کرنے کے بعد مقدار نصاب باقی نہ رہے تو زکوٰۃ واجب ہوگی اور منہائی کے بعد بھی نصاب باقی رہ جائے تو اتنی مقدار زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہوگی اور اگر دین زکوٰۃ میں مانع نہ ہو تو پھر پورے مال میں زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی؟

اس سلسلہ میں فقہاء کے دو گروہ ہیں، اکثر فقہاء نے دین کو زکوٰۃ کے لئے مانع تسلیم کیا ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام احمد رحمہم اللہ تعالیٰ تو اس کے قائل ہیں ہی۔ ابراہیم نخعی رحمہ اللہ تعالیٰ، سیدنا عمر، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور حسن بصری رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ کی بھی یہی رائے ہے۔ ائمہ اربعہ میں امام شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول جدید (جس پر فقہ شافعی میں فتویٰ ہے) یہ ہے کہ زکوٰۃ بہر حال تمام موجودہ اموال میں واجب ہوگی اور دین زکوٰۃ میں مانع نہیں ہوگا۔ یہی رائے امام مالک رحمہم اللہ تعالیٰ کے استاذ ربیعۃ الرائے اور امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے استاذ حماد رحمہم اللہ تعالیٰ کی بھی ہے، علامہ ابن حزم رحمہم اللہ تعالیٰ نے بھی اپنے مخصوص مزاج کے مطابق بڑے شد و مد سے اس نقطہ نظر کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

مانعین کی دلیلیں

پہلا گروہ جو دین کو زکوٰۃ کے لئے مانع قرار دیتا ہے، ان کی حسب ذیل دلیلیں ہیں:

- ① حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: یہ تمہارے زکوٰۃ ادا کرنے کا مہینہ ہے، پس جس کے ذمہ قرض باقی ہو، اسے چاہئے کہ پہلے دین ادا کر دے پھر زکوٰۃ ادا کرے۔
- ② حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ کسی شخص کے پاس ہزار درہم ہوں اور کسی اور کے

۱۔ المغنی: ۳۴۲/۲ ۲۔ موسوعة فقه ابراہیم النخعی: ۵۲۴/۱، موسوعة فقه عمر: ۳۵۴/۱، موسوعة فقه عبداللہ بن عباس: ۱۰/۲، موسوعة فقه الحسن البصری: ۴۷۳/۲ ۳۔ شرح مہذب: ۲۱/۶ ۴۔ المغنی: ۳۴۲/۲، مصنف ابن ابی شیبہ: ۱۹۴/۳ ۵۔ المحلی: ۲۲۰/۴ ۶۔ مؤطا امام محمد: ۱۲۸، مصنف ابن ابی شیبہ: ۱۹۴/۳، الاموال: ۴۳۷

اس پر ہزار درہم واجب ہوں تو ایسے شخص پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

۳۳ آں حضور ﷺ نے اغنیاء (مال داروں) پر زکوٰۃ واجب قرار دی ہے، یہ مضمون متعدد حدیثوں سے ثابت ہے اور جو شخص دین کی ادائیگی کا خود محتاج و ضرورت مند ہو اور نادہند ہونے کے جرم میں قید و بند کی صعوبتوں سے بھی دوچار ہو سکتا ہو، اس کو کیوں کر غنی سمجھا جاسکتا ہے؟

۳۴ مدیون ہونے کی وجہ سے گویا بہ قدر دین مال پر مالک کی ملکیت ہی قائم نہیں، ظاہر ہے جب مال پر ملکیت ہی نہ ہو تو اس مال کی زکوٰۃ کیوں کر واجب ہوگی؟

۳۵ دین کی زکوٰۃ صاحب مال یعنی دین کے اصل مالک پر واجب قرار دی جاتی ہے تو اگر مدیون پر بھی زکوٰۃ واجب ہو تو ایک ہی مال پر دوہری زکوٰۃ عائد ہو جائے گی، حالاں کہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔

مشتبین کا نقطہ نظر

جن لوگوں نے دین کے باوجود موجودہ مالیت کو دیکھتے ہوئے زکوٰۃ واجب قرار دی ہے، ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ قرآن و حدیث میں زکوٰۃ کی فرضیت کا حکم عام ہے اور ہر اس شخص پر زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے جو نصاب زکوٰۃ کا مالک ہو، مدیون اور غیر مدیون کا کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، خود حنفیہ بھی پیداوار کی زکوٰۃ میں دین کو مانع نہیں مانتے۔ قریب قریب یہی بات علامہ ابن حزم رحمہ اللہ تعالیٰ ظاہری نے بھی لکھی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ فقہاء شوافع نے زکوٰۃ میں ٹیکس اور مؤنت کے پہلو کو غالب رکھا ہے، جمہور فقہاء نے عبادت کے پہلو کو غالب رکھا ہے کہ عبادات میں شریعت کا عمومی مزاج سہولت اور تسامح ہے، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے یہاں نابالغ اور مدیون کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں اور شوافع کے یہاں واجب ہے ان دونوں گروہوں کے دلائل سامنے رکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ دین کا زکوٰۃ میں مانع ہونا مزاج شریعت سے زیادہ قریب ہے، ابن رشد رحمہ اللہ تعالیٰ کے الفاظ میں: ”الأشبه بغرض الشرع إسقاط الزکوٰۃ عن المديون“۔

کون سے دیون مانع زکوٰۃ ہیں؟

جو لوگ دین کو زکوٰۃ میں مانع مانتے ہیں، ان کے یہاں بھی دین کی مختلف اقسام کی گئی ہیں اور احکام کی تفصیلات میں اختلاف پایا جاتا ہے:

۱ اس پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے کہ زمین کی پیداوار کی زکوٰۃ میں دین مانع نہ ہوگا۔

۱۴۲/۲ المغنی: ۳۴۲/۲ البحر الرائق: ۲/۲۱۹ شرح مہذب ۴/۲۲۰ المحلی: ۴/۲۲۰ بدایۃ المجتہد

۳۴۲/۲ رد المحتار: ۳/۱۷۶، الثمر الدانی للقمیروانی: ۳۳۴، المغنی: ۲/۳۴۲

۲ مالکیہ نے اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کے درمیان فرق کیا ہے کہ اموال ظاہرہ یعنی مویشی اور زمینی پیداوار میں دین مانع زکوٰۃ نہیں ہوگا، اموال باطنہ یعنی سونا چاندی اور سامان تجارت وغیرہ میں مانع ہوگا، یہی ایک روایت امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی بھی ہے۔

۳ حنفیہ کے یہاں تفصیل یہ ہے کہ دین کی دو قسمیں ہیں: ① ایک وہ جس کا مطالبہ بندوں کی طرف سے ہو، یہ زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مانع ہوگا، جیسے کسی شے کی قیمت، اجرت و کرایہ، بیوی کا نفقہ نیز زکوٰۃ، عشر اور خراج جو گوا اللہ کے لئے نکالا جاتا ہے، لیکن اس کا مطالبہ بندوں کی طرف سے ہوتا ہے، ② وہ دین جس کا مطالبہ بندوں کی طرف سے نہ ہو، وہ زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مانع نہ ہوگا، جیسے نذر، کفارات اور حج۔ صدقۃ الفطر، قربانی اور حج کی مطلوبہ قربانی۔

لیکن اصل میں جو مسئلہ زیر بحث ہے وہ یہ ہے کہ دین کے مانع زکوٰۃ ہونے میں دین حال (جلد ادا طلب) اور دین مؤجل (دیر سے ادا طلب) کے درمیان کچھ فرق ہے یا نہیں؟ عام طور پر متقدمین کا رجحان اسی طرف ہے کہ دین ہر صورت میں مانع زکوٰۃ ہے، فوری ادا طلب ہو یا دیر سے، لیکن مشائخ کا ایک گروہ شروع سے دین مؤجل کے مانع ہونے سے انکار کرتا ہے، خود امام کا سانی رحمہ اللہ تعالیٰ کا بیان ہے: وقال بعض مشائخنا ان المؤجل لا يمنع لأنه غير مطالب به عادة۔ علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں:

”وہل يمنع الدين المؤجل كما يمنع المعجل؟ في طريقة الشهيد لا رواية فيه وإن قلنا: لا. فله وجه وإن قلنا: نعم. فله وجه، ولو كان عليه مهر لا مرأته وهو لا يريد أداءه لا يجعل مانعا من الزكاة ذكره في التحفة عن بعضهم لانه لا يعده دينا وقال بعضهم إن كان مؤجلا لا يمنع لانه غير مطالب به عادة۔“

ترجمہ: ”کیا دین مؤجل بھی دین معجل کی طرح مانع زکوٰۃ ہوگا؟ حاکم شہید کے طریق میں اس سلسلہ میں کوئی روایت موجود نہیں، اگر ہم کہیں کہ مانع ہوگا تو ایسا بھی ایک قول ہے اور اگر کہیں کہ مانع نہیں ہوگا تو ایک قول ایسا بھی ہے۔ بیوی کا مہر واجب ہو اور ادائیگی کا ارادہ نہ ہو تو زکوٰۃ سے مانع نہ ہوگا، تحفۃ الفقہاء میں بعض فقہاء سے ایسا ہی نقل کیا گیا ہے کیوں کہ اس کو دین شمار نہیں کرتے، اس

۱۔ المغنی: ۳۴۲/۲ ۲۔ خلاصۃ الفتاوی: ۲۴۰/۱ ۳۔ فتح القدیر: ۱۱۸/۲ ۴۔ رد المحتار: ۱۷۷/۳ ۵۔ بدائع الصنائع: ۸۶/۲

۶۔ بدائع: ۸۴/۲ ۷۔ فتح القدیر: ۱۲۰، ۱۱۹/۲

لئے کہ عادت اس کا مطالبہ نہیں کیا جاتا۔“

علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے دین مَوْجَل کے سلسلہ میں طحاوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی ایسے دین کو مانع زکوٰۃ نہیں مانتے تھے۔ نیز شامی نے قہستانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی سے بعض اہل علم کی یہ بات نقل کی ہے کہ صحیح یہی ہے کہ یہ دین زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مانع نہیں۔

” (قوله أو مؤجلا) عزاه في المعراج إلى شرح الطحاوی وقال: وعن أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يمنع وقال الصدر الشهيد: لا رواية فيه ولكل من المنع وعدمه وجه، زاد القهستانی عن الجواهر والصحيح أنه غير مانع. “^۱

فتاویٰ تاتارخانیہ میں نجم الائمہ سرخکی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے واسطہ سے ان مشائخ سے نقل کیا گیا ہے کہ دین مَوْجَل وجوب زکوٰۃ میں مانع نہیں ہے۔

”وذكر نجم الأئمة السرخسي عن مشائخه أنه لا يمنع. “^۲

اور عورتوں کے مہر مَوْجَل کے سلسلہ میں بھی بعد کے مشائخ کا عام رجحان یہی رہا ہے کہ وہ وجوب زکوٰۃ میں مانع نہیں، اور بزدوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس رائے کی تحسین کرتے ہوئے کہا ہے۔ وأنہ حسن۔^۳

فقہاء کی ان عبارات سے واضح ہے کہ مشائخ احناف میں ایک قابل لحاظ تعداد ان لوگوں کی ہے جو دین مَوْجَل کو مانع زکوٰۃ نہیں مانتے ہیں، خود صاحب مذہب امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی سے ایک روایت اس کے مطابق منقول ہے اور قہستانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی جیسے بلند پایہ فقیہ نے اس رائے کا صحیح و معتبر ہونا نقل کیا ہے۔

زیر بحث مسئلہ میں معتدل نقطہ نظر

زکوٰۃ کے اس مسئلہ پر غور کرتے ہوئے ضروری ہے کہ فقہی جزئیات سے پرے اٹھ کر شریعت کے مقصد و منشاء اور احکام زکوٰۃ کی روح کو بھی ملحوظ رکھا جائے، ظاہر ہے کہ زکوٰۃ کے سلسلہ میں شریعت کی روح یہ ہے کہ انسان اپنے مال میں خدا کے واسطہ سے اس کے غریب بندوں کا حق بھی محسوس کرے اور غرباء پر خرچ کرے، اسی لئے فقہاء کے یہاں یہ قاعدہ مقرر ہے کہ جہاں وجوب اور عدم وجوب دونوں پہلو موجود ہوں، وہاں اس پہلو کو ترجیح دی جائے جس میں فقراء کو فائدہ ہوتا ہو..... اب صورت حال یہ ہے کہ اس زمانہ میں تجارت اور کاروبار کے لئے ترقیاتی قرضوں کا رواج عام ہے جو طویل مدت میں اور آسان اقساط پر ادا طلب ہوتے ہیں۔ مقروض اس

پیسہ سے بڑے بڑے معاشی فائدے حاصل کرتا ہے اور یہ رقم اس کے پاس جامد نہیں ہوتی بلکہ گردش میں رہتی ہے اور فقہاء کی زبان میں یہ بالفعل مال نامی کی حیثیت رکھتی ہے، لیکن اگر اس دین کو زکوٰۃ سے مانع قرار دیا جائے تو فقہاء ہمیشہ اپنے حق سے محروم رہیں گے، اس لئے جیسے متاخرین علماء نے بدلے ہوئے حالات کے پیش نظر عورتوں کے دین مہر کو زکوٰۃ میں مانع نہیں مانا ہے، یہ بات عین مناسب ہے کہ طویل مدتی استثماری دیون (ترقیاتی قرضوں) میں ہر سال کی ادا طلب قسط کو اس سال کی زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا جائے اور باقی مالیت پر زکوٰۃ واجب قرار دی جائے، اس پر فقہاء کے اس جزئیہ سے بھی روشنی ملتی ہے جس میں بیوی کے نفقہ کے دین کو زکوٰۃ سے مانع نہیں مانا گیا ہے اور وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ نفقہ ایک ساتھ واجب نہیں ہوتا، بلکہ تھوڑا تھوڑا کر کے واجب ہوتا ہے۔

”لَا نَهَاتُ جِبْ شَيْئًا فَشَيْئًا فَتَسْقُطُ إِذَا لَمْ يَوْجَدْ قِضَاءُ الْقَاضِي أَوْ التَّرَاضَى.“^{۱۷}

کمپنی پر زکوٰۃ

مشترک اموال پر زکوٰۃ صرف مویشیوں کی صورت میں حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے ہاں واجب ہوتی ہے۔ حنفیہ کے ہاں مویشیوں کا اشتراک بھی زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مؤثر نہیں ہے۔

”قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا كَانَ النِّصَابُ بَيْنَ خَلِيطَيْنِ لَا تَجِبُ فِيهِ الزَّكَاةُ.“^{۱۸}
حکفی رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

”لَا تَجِبُ الزَّكَاةُ عِنْدَنَا فِي نِصَابٍ مُشْتَرَكٍ مِنْ سَائِمَةٍ وَ مَالٍ تِجَارَةٍ وَ انْ صَحَّتِ الْخِلَاطَةُ فِيهِ بِاتِّحَادِ اسْبَابٍ.“^{۱۹}

اس لئے کمپنی کے شرکاء کی انفرادی حالت کا اعتبار ہوگا، نہ کہ پوری کمپنی کا۔

ہیرے اور جواہرات

زکوٰۃ چوں کہ عبادات میں سے ہے اور نصوص نے زکوٰۃ کے اموال و مقادیر کی تعیین کی ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ اس میں قیاس و اجتہاد کو دخل نہیں، زمین سے نکلنے والی معدنیات میں صرف سونا اور چاندی ہی میں زکوٰۃ واجب ہے، دوسری دھاتیں کتنی ہی قیمتی کیوں نہ ہوں اگر تجارتی مقصد کے لئے جمع نہ کی گئی ہوں تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں، ابواسحاق شیرازی رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

^{۱۷} بدائع: ۷۸۵/۲، امداد الفتاوی: ۹۸/۲، فتاویٰ دارالعلوم: ۴۶/۶

^{۱۸} درمختار علی هامش الرد: ۲۳۵/۳

^{۱۹} ناتار خانہ: ۲۹۷/۲

”وان وجد شيئاً غير الذهب والفضة كالحديد والرصاص والفيروز والبلور وغيرهم لم تجب فيه الزكاة.“^۱

ترجمہ: ”اگر سونے، چاندی کے علاوہ کوئی اور دھات حاصل ہو، جیسے ٹوہا، سیسہ، فیروز اور بلور تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں۔“
 شارح نور الایضاح کا بیان ہے:

”ولا زكاة في الجواهر واللآلئ إلا أن يملكها بنية التجارة كسائر العروض“^۲
 ترجمہ: ”جواہر اور موتیوں میں زکوٰۃ نہیں، سوائے اس کے کہ بہ نیت تجارت اس کا مالک ہو، ایسی صورت میں دوسرے سامان تجارت کی طرح اس میں بھی زکوٰۃ واجب ہے۔“
 فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

”وأما انيو اقيت واللآلئ والجواهر فلا زكاة فيها وإن كانت حلياً لأن تكون للتجارة.“^۳

ترجمہ: ”یا قوت، موتی اور جواہر میں زکوٰۃ نہیں گو وہ زیورات کی شکل میں ہوں، سوائے اس کے کہ تجارت کے لئے ہو۔“

ہاں! اگر تجارت کی نیت سے یہ معدنیات خریدی جائیں، تو اب سامان تجارت ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اگر خرید کرتے وقت محض رقم کو محفوظ کر دینا مقصود تھا، بعد کو فروخت کر دے تو خیال ہوتا ہے کہ اب بھی اس کا شمار اموال زکوٰۃ میں نہیں ہوگا۔ طحاوی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کی اس وضاحت سے اس سلسلہ میں روشنی حاصل کی جاسکتی ہے کہ:

”الأصل أن ما عدا الحجرين والسوانم إنما يزكى بنية التجارة عند العقد فلونوى التجارة بعد العقد أو اشتري شيئاً للقيمة ناوياً أنه إذا وجد ربحاً باعه لا زكاة عليه.“^۴

ترجمہ: ”اصل یہ ہے کہ سونے چاندی اور مویشی کے علاوہ دوسری چیزوں میں اسی وقت زکوٰۃ ہوگی جب کہ معاملہ کرتے وقت تجارت کی نیت ہو، اگر معاملہ کے بعد تجارت کی نیت کی یا کوئی چیز برائے استعمال خریدی اور ارادہ ہو کہ نفع آجائے تو بیچ دے گا، ایسی صورت میں بھی اس پر زکوٰۃ واجب

^۱ مراقی الفلاح مع حاشیہ الطحاوی: ۳۹۱

^۲ المہذب مع المجموع: ۷۷/۱

^۳ طحاوی علی مراقی الفلاح: ص ۳۹۱

^۴ الفتاویٰ الہندیہ: ۱۸۰/۱

اموال تجارت کی زکوٰۃ میں کس نرخ کا اعتبار ہوگا؟

سامان تجارت کی زکوٰۃ میں قیمت خرید کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ سامان کی موجودہ قیمت معتبر ہوگی، البتہ کس وقت کی قیمت معتبر ہوگی؟ اس میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک جس وقت مال پر سال گزرا اور زکوٰۃ واجب ہوئی اس وقت کی قیمت معتبر ہوگی۔ قاضی ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک جس وقت زکوٰۃ ادا کر رہا ہے، اس وقت کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

”وإن أدى من قيمته يعتبر يوم الوجوب وهو تمام الحول عند الإمام وقالوا يوم الأداء لمصرفها.“^۱

ترجمہ: ”اگر قیمت کے ذریعہ زکوٰۃ ادا کرے، تو امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک یوم وجوب یعنی اختتام سال کا اعتبار ہوگا، صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس دن کی قیمت کا جس دن مصرف زکوٰۃ میں اس کو ادا کرے۔“

فتاویٰ تاتارخانیہ میں ایک مثال سے اس مسئلہ کو واضح کیا گیا ہے:

”رجل له مائتا قفيز حنطة للتجارة حال عليها الحول و قيمتها مائتا درهم حتى وجبت عليها الزكاة فإن أدى من عينها أدى ربع عشر عينها خمسة أقفزة حنطة وإن أدى من قيمتها ربع عشر القيمة أدى خمسة دراهم فإن لم يؤد حتى تغير سعر الحنطة إلى زيادة وصارت تساوي أربع مائة. فإن أدى من عين الحنطة أدى ربع العشر خمسة أقفزة بالاتفاق وإن أدى من القيمة أدى خمسة دراهم قيمتها يوم حولان الحول الذي هو يوم الوجوب عند أبي حنيفة و عندهما يؤدي عشرة دراهم قيمتها يوم الأداء.“^۲

ترجمہ: ”ایک شخص کے پاس تجارت کے دو سو قفیز گیہوں ہوں، جس پر سال گزر جائے، اس کی قیمت دو سو درہم ہو تو، زکوٰۃ واجب ہوگئی، اگر خود گیہوں سے زکوٰۃ ادا کرے، تو چالیسواں حصہ یعنی پانچ قفیز ادا کرنا ہوگا اور اگر چالیسواں حصہ کی قیمت ادا کرنا چاہے، تو پانچ درہم ادا کرے گا اور اگر ادا نہ کر پائے یہاں تک کہ گیہوں کی قیمت بڑھ گئی اور چار سو درہم ہوگئی تو اگر خود گیہوں سے زکوٰۃ ادا

کرنا چاہے تو بالاتفاق وہی پانچ قفیز ادا کرے گا اور اگر قیمت ادا کرنا چاہے تو امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک یوم وجوب یعنی جس دن سال تمام ہوا ہے اسی دن کی قیمت کے لحاظ سے پانچ درہم ادا کرے گا اور صاحبین رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک ادائیگی زکوٰۃ کے دن کے اعتبار سے دس درہم۔“

امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے یہاں بھی قول صحیح و جدید اس سے قریب ہے۔ نووی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

”فلو أخر إخراج الزكاة حتى نقصت القيمة إلى مائة دراهم نظر إن كان ذلك قبل إمكان الأداء لزمه على الجديد الصحيح درهمان ونصف ولو أخر لإخراج فبلغت القيمة أربع مائة فإن كان قبل إمكان الأداء وقلنا هو شرط الوجوب لزمه على الجديد عشرة دراهم۔“^۱

تَرْجَمَہُ: ”اگر زکوٰۃ کی ادائیگی میں اتنی تاخیر کی کہ قیمت گر گئی اور بجائے دو سو درہم کے سو درہم ہو گئی، تو دیکھا جائے گا اگر یہ اس سے پہلے ہوا کہ زکوٰۃ کی ادائیگی ممکن ہوتی تو قول جدید اور صحیح قول کے مطابق ڈھائی درہم (یعنی اسی قیمت کے لحاظ سے) زکوٰۃ واجب ہوگی، اور اگر زکوٰۃ ادا کرنے میں تاخیر کی، اور قیمت چار سو درہم ہو گئی، تو اگر قیمت میں یہ اضافہ اس سے پہلے ہو گیا کہ زکوٰۃ ادا کرنا ممکن ہو سکے اور ہم کہہ چکے ہیں کہ یہی وجوب ادائیگی کی شرط ہے، تو قول جدید کے مطابق اسے دس درہم ادا کرنے ہوں گے۔“

خیال ہوتا ہے کہ صاحبین کی رائے زیادہ قرین صواب ہے؛ اس لئے کہ زکوٰۃ میں اصلاً وہ شے واجب ہوتی ہے جس کی زکوٰۃ ادا کر رہا ہے، قیمت وہ اس کے بدل اور عوض کے بطور ادا کرتا ہے، تو ضرور ہے کہ ادائیگی کے وقت وہ اتنی رقم ادا کر دے جس میں اس سامان کا بدل بننے کی صلاحیت موجود ہو، دوسرے فی زمانہ قیمت میں اتار کم ہی ہوتا ہے، قیمت میں اضافہ کی شرح زیادہ ہے تو ادائیگی کے وقت کی قیمت کا اعتبار کرنے کی صورت فقراء کے لئے زیادہ نفع کی توقع ہے اور یہ بجائے خود زکوٰۃ کے احکام میں ایک اہم وجہ ترجیح ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی سونے اور چاندی میں سے اس چیز کے ذریعہ اشیاء کی قیمت لگانے کو کہتے ہیں جن میں فقراء کے لئے نفع ہو۔

امام سرحی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کہتے ہیں:

”لا بد فی اعتبار منفعة الفقراء عند التقويم لأداء الزكاة فيقومها بأنفع النّقدین.“^۱

اب اگر تھوک سے فروخت کرنے والی دکان ہے تو ظاہر ہے کہ تھوک کی قیمت کا اعتبار ہوگا، اور ”ریٹیل سیل“ کا کاروبار ہے تو اسی قیمت کا اعتبار ہوگا، دونوں طرح خرید و فروخت کرتا ہو تو ”تقویم بالانفع“ کے اصول کو پیش نظر رکھتے ہوئے پھٹکر قیمت کے لحاظ سے زکوٰۃ ادا کرے..... جو اراضی، زمینوں کے تجارتی کاروبار کے مقصد سے لی جائیں وہ تجارتی سامان ہونے کی وجہ سے اموال زکوٰۃ میں شامل ہیں، ان کی موجودہ معروف قیمت کے اعتبار سے زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی، نہ کہ مستقبل میں متوقع قیمت کے لحاظ سے، اوپر فقہاء کی جو آراء ذکر کی گئی ہیں ان کا حاصل یہی ہے۔

شیرز اور بونڈز کی زکوٰۃ

شیرز کے سلسلہ میں یہ بات قابل توجہ ہے کہ کمپنی کا کام فقہی نقطہ نظر سے تجارت اور خرید و فروخت کے ذیل میں آتا ہے یا اجارہ کے دائرہ میں؟ فقہاء کی تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ خود خرید و فروخت کے علاوہ اگر ایسی صنعت بھی ہو کہ اس کا اثر مصنوعات میں باقی رہتا ہو جیسے کپڑے کا رنگ، دباغت کا تیل اور مشینوں کی مرمت میں پرزوں کی تبدیلی وغیرہ، تو اس کا حکم بھی تجارت کا ہوگا اور ان اشیاء کا شمار بھی سامان تجارت میں کیا جائے گا؛ اس لئے ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔

کاسانی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

”إن كان شيئاً يبقى أثره في المعمول فيه كالصبغ والزعفران والشحم الذي يدبغ به الجلد فإنه يكون مال التجارة.“^۲

ترجمہ: ”ایسی چیز جس کا اثر زیر عمل شے میں باقی رہتا ہو جیسے رنگ، زعفران چمڑے کو دباغت دینے والی چربی، تو یہ مال تجارت شمار ہوگی۔“

کمپنی کے ایسے کاروبار جس میں مشینوں اور آلات کا استعمال اس طرح ہوتا ہو کہ یہ اپنی حالت پر باقی رہیں اور مصنوعات میں تیاری کے بعد ان کا اثر باقی نہ رہے، ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

”وما لا يبقى له أثر في العين بحيث لا يرى كالصابون والأشنان فلا زكاة فيه.“^۳
اسی حکم میں صنعتی آلات ہیں:

”وأما آلات الصناعات وظروف أمتعة التجارة لا تكون مال التجارة.“^۱ اسی طرح اجارہ پر مبنی کاروبار میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

”إذا اشترى جوالق بعشرة آلاف دراهم ليؤاجرها من الناس فحال عليها الحال فلا زكاة فيها لأنه اشتراها للغلة لا للتجارة فإن كان في نيته أنه يبيعها آخرًا فلا عبرة لهذا وكذلك الجواب في إبل الحماليين وحمير المكارين.“^۲ ترجمہ: ”اگر دس ہزار درہم میں اونی گون خریدی کہ اس کو لوگوں کو کرایہ پر دے گا اور سال بھی گزر گیا تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں؛ اس لئے کہ اس نے اس کو آمدنی کے لئے خریدا ہے نہ کہ تجارت کے لئے، اگر اس کی یہ بھی نیت ہو کہ بعد میں اس کو فروخت کر دے گا تو اس کا اعتبار نہیں، یہی حکم بار برداری اور سفر کے اونٹوں اور کرایہ کے گدھوں کا ہے۔“

لہذا جو کمپنی تجارتی کاروبار کرتی ہو اس کے حصص پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور جو کمپنی اس دائرہ میں نہ آتی ہو، اس میں اصل لگایا ہوا سرمایہ تو سامان اجارہ کے حکم میں ہوگا اور اس کی قدر میں جو اضافہ ہوا ہے وہ نفع متصور ہوگا اور اس کی زکوٰۃ ادا کی جائے گی، یہ تو شیئرز کی زکوٰۃ کے سلسلہ میں اصل حکم ہے، لیکن موجودہ زمانہ میں شیئرز کی خرید و فروخت ایک مستقل تجارت ہے، لوگ تجارت ہی کی نیت سے شیئرز خرید کرتے ہیں اور اس سے نفع اٹھاتے ہیں۔ اس لئے موجودہ تعامل کو دیکھتے ہوئے شیئرز مطلقاً مال تجارت کے حکم میں ہے، لہذا کمپنی خواہ تجارتی ہو یا صنعتی اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

جیسا کہ اموال تجارت کی زکوٰۃ کے ذیل میں مذکور ہوا، شیئرز میں اس کے موجودہ نرخ کا اعتبار ہوگا، جہاں تک باؤنڈز کی بات ہے تو اس کی حیثیت دین قوی کی ہے؛ اس لئے قرض کی وصولی کے بعد گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ بھی ادا کرنی ہوگی، سود کی شکل میں جو رقم حاصل ہو وہ تو حرام ہونے کی وجہ سے کل کی کل کو صدقہ کر دینا واجب ہے، لیکن اگر اس شخص نے صدقہ نہ کیا ہو تو پھر اس کا حکم بھی زکوٰۃ کے باب میں دوسرے اموال حرام کا سا ہوگا، مال حلال کے ساتھ اس طرح مل جائے کہ سودی رقم کا حساب بھی محفوظ نہ رہے تو امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے کے مطابق دوسرے اموال کے ساتھ ملا کر اس پر بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

هذا ما عندي والله اعلم بالصواب.



عشر و خراج سے متعلق کچھ نئے مسائل

”اسلامک فقہ اکیڈمی کے چھ فقہی سمینار منعقدہ ۳۱ دسمبر ۹۳ء تا ۳ جنوری ۹۴ء، جامعہ دارالسلام عمر آباد میں عشر و خراج سے متعلق نئے مسائل پر بحث ہوئی۔ اس سمینار کا سوالنامہ پانچ محور پر مشتمل تھا۔ جن میں پہلا، چوتھا اور پانچواں محور اراضی ہند کی شرعی حیثیت اور عشر و خراج کی بابت ابھرنے والے جدید مسائل سے متعلق سوالات پر مشتمل تھے۔ یہ تحریر ان ہی سوالوں کے جواب ہیں۔“

محور دوم و سوم ہندوستانی اراضی کے تاریخی اور قانونی جائزہ سے متعلق سوالات پر مبنی ہیں۔ اس تحریر میں اس پہلو کو موضوع بحث نہیں بنایا گیا ہے۔ جو لوگ اس کی تفصیل دیکھنا چاہیں وہ اکیڈمی کے ”مجلہ فقہ اسلامی“ (نمبر: ۶، اول و دوم) کا مطالعہ کر سکتے ہیں۔“

سوالنامہ

محور اول.....عشر و خراج کی حقیقت

اسلام نے کن اراضی کو عشری قرار دیا اور کن کو خراجی؟ عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق کیا ہے؟ اس سلسلہ میں کتاب و سنت، تعامل عہد صحابہ و تابعین اور فقہائے امت کے اجتہادات سے ہمیں کیا روشنی ملتی ہے؟

محور دوم.....ارضی ہند کا تاریخی جائزہ

① محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی بن قاسم سے لے کر ہندوستان پر برطانوی تسلط سے پہلے تک ہندوستان کی مفتوحہ اراضی کے ساتھ مسلم فاتحین کا کیا معاملہ رہا، اس کا ایک تاریخی جائزہ، ان اراضی پر عشر لازم کیا گیا یا خراج، مفتوحہ اراضی مسلمانوں پر تقسیم کردی گئی یا ان پر حسب سابق غیر مسلموں کا قبضہ باقی رکھ کر کوئی خاص قسم کا ٹیکس عائد کیا گیا ہے۔

② انگریزوں کی عمل داری کے آغاز سے ۱۹۴۷ء تک اراضی ہند کی کیا نوعیت رہی؟ ہندوستان کے مختلف صوبوں میں اگر اس سلسلہ میں مختلف رویہ اپنایا گیا تو اس کی وضاحت بھی مطلوب ہے۔

محور سوم..... ہندوستان کی اراضی کا قانونی جائزہ

۱ مغلیہ سلطنت کے زوال اور برطانوی تسلط کے آغاز سے لے کر ۱۹۴۷ء تک اراضی ہند کی نوعیت سے متعلق وقتاً فوقتاً جاری ہونے والے قوانین کا جائزہ، اس سلسلہ میں ہندوستان کے مختلف صوبوں میں ۱۹۴۷ء سے پہلے جاری ہونے والے قوانین کا علیحدہ علیحدہ تفصیلی جائزہ۔

۲ قانون تنسیخ زمین داری کے بعد اراضی ہند کی نوعیت و حیثیت اور کاشت کاروں کے مالکانہ حقوق میں کیا تبدیلی آئی اور ہندوستان کے مختلف صوبوں اور آزادی کے بعد سے لے کر اب تک اراضی کے بارے میں جو دور رس قانونی تبدیلیاں آئیں۔ ان کا ایک جائزہ۔

محور چہارم..... اراضی ہند کی شرعی حیثیت کے بارے میں چند سوالات

۱ ۱۹۴۷ء کی آزادی اور قانون تنسیخ زمین داری کے بعد ہندوستان کی زمینوں کا کیا حکم ہے؟ یہاں کی زمینیں عشری ہیں یا خراجی؟ اگر کچھ زمینیں عشری ہیں اور کچھ خراجی تو ان کی تفصیل کیا ہے؟ کس بنیاد پر کسی زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا؟

۲ جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہو سکے ان کا کیا حکم ہے؟

۳ کیا سرکار کو دی جانے والی مال گزاری خراج کے حکم میں داخل ہے؟

۴ اگر ہندوستان کی کچھ زمینیں خراجی ہیں تو موجودہ ہندوستان میں مسلمان خراج کی ادائیگی کس شرح سے اور کس طرح کرے، کیا جس طرح عشری کی ادائیگی عبادت ہے اسی طرح مسلمان پر عائد ہونے کی صورت میں خراج کی ادائیگی بھی عبادت ہے؟

۵ احکام عشر میں آب پاشی کی وجہ سے عشر، نصف عشر ہو جاتا ہے، کیا جدید طریق زراعت میں ہونے والے غیر معمولی اخراجات (کھاد، دوا وغیرہ) کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی کی جاسکتی ہے؟ یا اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر عائد کیا جائے؟

۶ جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر کس پر واجب ہے؟ مالک پر یا بٹائی دار پر یا دونوں پر؟ مالک اور بٹائی دار میں سے ایک مسلم اور ایک غیر مسلم ہو یا دونوں مسلم ہوں، ان دونوں میں عشر کا وجوب کس پر ہوگا؟

محور پنجم

۱ کیا عشر کا وجوب پیداوار کی ہر مقدار پر ہے یا اس کے لئے کسی نصاب کا اعتبار ہوگا؟ اگر نصاب کا اعتبار ہوگا

تو وہ نصاب کیا ہے؟

۲ کیا زمین سے ہر پیدا ہونے والی چیز پر عشر واجب ہے، جیسے گھاس، بانس، درخت، جانوروں کے لئے اگایا جانے والا چارہ وغیرہ یا زمین سے پیدا ہونے والی کچھ چیزیں وجوب عشر سے مستثنیٰ ہیں؟ پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں مثلاً مکھانہ سنگھارا وغیرہ میں عشر واجب ہے یا نہیں؟

۳ آج کل عام طور پر زراعتی اراضی پر تالاب کھود دیئے جاتے ہیں اور اس میں مچھلی کی کاشت کی جاتی ہے، مچھلی کی کاشت کو بہت نفع بخش تصور کیا جاتا ہے، کسان یہ سوچتا ہے کہ اگر ان اراضی پر گیہوں، دھان وغیرہ کی کاشت کرے تو اخراجات اور محنت زیادہ ہے اور منفعت کم، اس لئے اراضی کو مچھلی کی کاشت کے لئے تالاب بنا کر استعمال کرتا ہے، کبھی اس تالاب میں قدرتی پانی جمع ہوتا ہے اور کبھی بورنگ یا دوسرے ذرائع سے اس میں پانی پہنچایا جاتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ مچھلی کی اس کاشت کو زراعت میں داخل کر کے اس پر احکام عشر نافذ کئے جائیں گے یا اس پر زکوٰۃ اموال کا حکم جاری ہوگا؟

۴ ریشم کے کیڑوں کی پرورش و پرداخت کے لئے شہتوت کے درخت لگائے جاتے ہیں، ان درختوں سے تو کوئی معتد بہ منفعت حاصل نہیں ہوتی، لیکن ریشم کی اس کاشت سے کاشت کاروں کو کافی نفع ہوتا ہے، سوال یہ ہے کہ ریشم کی اس کاشت پر عشر واجب ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں شرعی حکم کیا ہے؟

۵ درختوں کی وہ صورت ہوتی ہے یا تو وہ باغات ہوتے ہیں جن سے پھل حاصل کئے جاتے ہیں یا پھر وہ درخت ہوتے ہیں جن سے پھل مقصود نہیں ہوتا بلکہ جلانے کے کام میں لاتے ہیں یا عمارت، فرنیچر وغیرہ میں استعمال ہوتے ہیں، ایسے درختوں کا شرعاً کیا حکم ہے؟

۶ خضروات (سبزیاں) جو زیادہ دیر تک باقی نہیں رہتیں اور ان کی پیداوار میں تسلسل رہتا ہے، کچھ پھل توڑے جاتے ہیں، پھر دوسرے پھل نکل آتے ہیں، اس طرح کی کاشت کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک صورت تو ہوتی ہے کہ لوگ اپنے مکان کے گرد و پیش افتادہ اراضی میں یا اپنی چھتوں پر کچھ سبزیاں لگا لیتے ہیں، ہر دو صورت میں وجوب عشر کے بارے میں کیا حکم ہے؟

۷ اراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر واجب ہے یا نہیں، خصوصاً وقف علی الاولاد کی اراضی میں؟

جواب

محور اول..... عشری و خراجی اراضی

جمہور فقہاء کے نزدیک مسلمانوں کی زمین میں عشری اور خراجی کی کوئی تفصیل نہیں۔ مسلمانوں کی تمام ہی

اراضی میں عشر ضرور واجب ہوگا۔ یہاں تک کہ ایسا بھی ممکن ہے کہ کسی زمین میں خراج بھی واجب ہو اور اس کے ساتھ ساتھ عشر بھی، امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک عشر و خراج کا اجتماع نہیں ہو سکتا، اس لئے حنفیہ کے نزدیک عشری اور خراجی زمین کی تقسیم کی جاتی ہے۔

جمہور کے دلائل

جمہور کے دلائل پر امام نووی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے شرح مہذب میں تفصیل سے گفتگو کی ہے جس کا خلاصہ اس طرح ہے:

① عشر کے سلسلہ میں جتنی نصوص مروی ہیں وہ سب عام ہیں، اس میں عشری اور خراجی زمین کی کوئی تقسیم نہیں ہے۔

② عشر و خراج کے وجوب کے اسباب الگ الگ ہیں، عشر کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہے اور خراج کا تعلق خود زمین کی ملکیت سے، گویا عشر کا تعلق پیداوار کے حصول سے ہے اور خراج کا وجوب زمین سے انتفاع پر قدرت اور امکان سے۔ عشر کے مصارف وہی آٹھ مدات ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں، جب کہ خراج کا مصرف فوجیوں، ملازمین اور ملک کے عام رفاہی کام ہیں۔ اس لئے یہ دو جداگانہ حقوق ہیں، پس مسلمانوں پر تو عشر بہر صورت واجب ہوگا، اگر خراجی زمین ہے تو عشر کے ساتھ خراج بھی واجب ہو جائے گا۔

③ عشر کا وجوب کتاب و سنت کی صریح نصوص سے ثابت ہے، جب کہ خراج کا وجوب اجتہاد و قیاس پر مبنی ہے، لہذا ایک اجتہادی حکم ایک منصوص حکم کے لئے کس طور پر مانع بن سکتا ہے؟

حنفیہ کے دلائل

حنفیہ کے نقطہ نظر پر امام ابو بکر جصاص رازی اور امام سرحسی رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی نے تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ ان حضرات کے دلائل کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

① حضرت عبداللہ ابن مسعود رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ راوی ہیں کہ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے فرمایا: عشر و خراج ایک زمین میں جمع نہیں ہو سکتا..... اس سے معلوم ہوا کہ جس زمین میں خراج واجب ہو اس پر عشر عائد نہیں ہوگا۔

② حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے بعض اسلام قبول کرنے والوں کے بارے میں لکھا کہ ان کی زمین ان کو دے دی جائے، وہ اس سے خراج ادا کرتے رہیں، پس حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے خراج کا حکم دیا، اگر عشر واجب ہوتا تو ضرور تھا کہ اس کا بھی حکم دیتے۔

۳۱ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانہ میں عراق وغیرہ کی فتوحات کے بعد آپ نے خراج عائد فرمایا اور صحابہ نے بھی اس سے اتفاق کیا۔ پھر اس کے بعد عادل و انصاف پر ور خلفاء بھی ہوئے اور ظالم و جابر فرماں روا بھی، اور بہت سے مسلمان ان خراجی اراضی کے مالک بھی ہوئے لیکن کہیں یہ بات منقول نہیں کہ ان حضرات نے خراجی زمینوں پر عشر بھی وصول کیا ہو۔

۳۲ خراج اصل میں کفر کی وجہ سے واجب ہوتا ہے یہ بزور قوت فتح کئے جانے والے علاقوں میں وہاں کے باشندوں کی سرزنش ہے جب کہ عشر ایک عبادت ہے جو نفس اور مال کی تطہیر اور اللہ کے شکر کے طور پر واجب ہوتی ہے۔ پس دونوں کے وجوب کا مقصد ایک دوسرے کے بالکل مبائن اور برعکس ہے اور ایسی دو چیزوں کا اجتماع نہیں ہو سکتا۔^۱

حنفیہ کے یہاں عشری اراضی

حنفیہ کے مسلک کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداء کسی زمین کے عشری ہونے کی چار صورتیں ہیں:

۱ کسی سر زمین کے لوگ از خود مسلمان ہو جائیں تو وہ اپنی زمین کے مالک باقی رہیں گے اور ان کی اراضی میں عشر واجب ہوگا، جیسے مدینہ طیبہ، یمن وغیرہ۔

۲ کوئی علاقہ جنگ کے ذریعہ فتح ہوا اور اس کو مجاہدین کے درمیان تقسیم کر دیا گیا، اب وہ بھی عشری ہوگی، اگر اس علاقہ میں کوئی افتادہ وغیرہ مزروعہ زمین ہو اور حکومت اسلامی کی اجازت سے قابل کاشت کر لی گئی تو اس میں بھی عشر واجب ہوگا۔

۳ جزیرۃ العرب کا علاقہ جہاں کافروں کے رہنے کی اجازت نہیں وہ قیامت تک کے لئے عشری زمین شمار ہوگی۔ امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے حجاز، تہامہ، یمن، مکہ، طائف اور بادیہ کے پورے علاقہ کو ارض عرب قرار دیا ہے۔^۲

۴ اگر آبادی میں کوئی مکان تھا اور اس کو باغ یا کھیت بنا لیا گیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کے عشری و خراجی ہونے کا مدار گرد و پیش کی زمین کے عشری و خراجی ہونے پر ہوگا، اگر اس کے قرب و جوار کی زمینیں عشری ہیں تو عشر ہوگا، اور خراجی ہیں تو خراج۔ امام محمد اور امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کا مدار پانی پر ہوگا، اگر قدرتی پانی چشمہ، کنواں، بڑے دریا اور ندیوں جیسے گنگا، جمنا وغیرہ سے زمین کو آبیار کیا جائے تو یہ زمین عشری سمجھی جائے گی، اور اگر حکومت کی بنائی ہوئی نہروں یا کسی کی شخصی نہر وغیرہ کا پانی ہو تو خراجی پانی

^۱ احکام القرآن للجصاص: ۱۷/۳، ۱۹، المبسوط: ۲۰۸/۲، کتاب الخراج لابن یوسف: ۶۹ حد ارض

^۲ البحر الرائق: ۱۰۴/۵، بدائع الصنائع: ۱۷۶/۲

العشر من ارض الخراج

سمجھا جائے گا، اور اگر یہ کھیت اس سے سیراب کیا جا رہا ہو تو اس میں بھی خراج واجب ہوگا۔

خراجی زمینیں

کسی زمین کے خراجی ہونے کی بنیادی طور پر دو صورتیں ہیں:

① مسلمانوں نے بزور قوت اس ملک کو فتح کیا ہو اور زمین کافروں ہی کے حوالہ کی ہو، وہ اس سے فائدہ اٹھائیں اور خراج ادا کریں، یہ زمین حنفیہ کے نزدیک ہمیشہ کے لئے خراجی ہو جائیگی بعد کو اس زمین کو مسلمان خرید لیں تب بھی خراج اس میں واجب ہی رہے گا، البتہ دوسرے فقہاء کے نزدیک اگر اس زمین کو مسلمان خرید کر لیں یا خود وہ لوگ مسلمان ہو جائیں، اب خراج کے ساتھ عشر واجب ہوگا۔

② وہ علاقہ مسلمانوں کو صلح کے ذریعہ حاصل ہوا ہو، زمین کافروں ہی کے پاس رہنے دی جائے اور خراج کی ادائیگی طے پائے۔

یہ تو ابتداء عشری اور خراجی ہونے کی صورتیں ہیں، بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ بعد کو چل کر عشری زمین خراجی اور خراجی زمین عشری ہو جاتی ہے، مثلاً کسی مسلمان نے اپنی زمین کسی غیر کے ہاتھ فروخت کی، اس کو خراج ادا کرنا پڑے گا۔

محور چہارم..... اراضی ہند میں عشر و خراج کا مسئلہ

① ہندوستان کی اراضی عام طور پر عشری ہیں، جو خراجی ہیں ان کا عشری یا خراجی ہونا مشکوک ہے اور احتیاط اسی میں ہے کہ عشر واجب قرار دیا جائے؛ اس لئے کہ ایک تو مسلمانوں کے حق میں اصل عشر ہی ہے، دوسرے جمہور فقہاء کے نزدیک چوں کہ عشر و خراج کا ایک ہی زمین میں اجتماع ممکن ہے، اس سلسلہ میں ان کے پاس معقول دلائل بھی موجود ہیں۔ اس لئے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسلمان کی زمین میں عشر بہر حال واجب ہوتا ہے اس کا بھی یہی تقاضا ہے۔ تیسرے فقہائے احناف نے جہاں خراجی اراضی کو عشر سے مستثنیٰ قرار دیا ہے وہاں منشاء یہ ہے کہ ایک ہی زمین پر دو ہر وظیفہ عائد نہ ہو، اب کہ ہندوستان میں مسلم حکومت باقی نہیں رہی اور خراج عائد نہیں رہا عشر واجب قرار دینے میں دوہرے وظیفہ کا اجتماع نہیں ہوتا؛ اس لئے تمام ہی اراضی پر عشر واجب ہونا چاہئے۔

مولانا عبدالصمد رحمانی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس موضوع پر بڑا عمدہ تجزیہ کیا ہے اور ہندوستانی اراضی کی کل تیرہ صورتیں کی ہیں۔ جن میں سے دس میں اصولاً عشر واجب ہوتا ہے اور تین میں احتیاطاً عشر کو واجب قرار دیا ہے۔ مولانا رحمانی کی چشم کشا عبارت نقل کی جاتی ہے۔

”سب کو سامنے رکھ کر اگر مسلمانوں کی زمینوں پر غور کیا جائے تو حسب ذیل صورتیں نکلتی ہیں۔

- ① بادشاہان اسلام کے وقت سے موروثی ہیں۔
- ② بادشاہان اسلام کے وقت سے موقوفہ ہیں۔
- ③ موروثی زمینیں ہیں مگر شاہی وقت سے نہیں، مگر یہ بھی نہیں معلوم کہ کیوں کر قبضہ میں آگئی ہیں۔
- ④ جو زمینیں مسلمانوں نے خریدی ہیں یا بہ طریق ہبہ یا بذریعہ وصیت ان کو ملی ہیں اور جس نے فروخت کیا یا ہبہ کیا یا وصیت کی اس نے بھی کسی مسلمان ہی سے حاصل کی تھی، اسی طرح برابر سلسلہ جاری رہا ہے۔
- ⑤ جو زمین مسلمانوں کے قبضہ میں مسلمانوں سے خرید و فروخت کے ذریعہ سے آئی ہے اور اوپر جا کر یہ معلوم ہوا کہ بادشاہ اسلام نے دی ہے۔

⑥ مسلمانوں کے قبضہ میں وراثت یا خرید و فروخت کے ذریعہ سے ہے لیکن اوپر کا حال معلوم نہیں کہ پہلے کے لوگوں نے کس طرح حاصل کیا تھا؟

- ⑦ انگریزی حکومت نے بطور معافی اس زمین کو دیا جو پہلے کسی مسلمان کی ملکیت تھی۔
- ⑧ انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو بہ طریق معافی زمین دی، مگر یہ نہیں معلوم کہ وہ زمین پہلے کس کی تھی؟

⑨ مسلمانوں نے غیر مزروعہ زمین جو کسی کے قبضہ میں نہ تھی آباد کیا ہے اور وہ عشری زمین کے قریب ہے یا آسمانی و دریائی پانی یا اپنے کنویں سے سیراب ہوتی ہے۔

⑩ مسلمانوں نے اپنے سکونت مکانات کو مزروعہ بنایا اور اس کی سیرابی عشری پانی سے ہوئی یا بنا بر قول بعض کسی پانی سے سیراب ہوئی ہو۔

⑪ مسلمانوں نے مسلمانوں سے خریدی ہے لیکن بیچنے والے نے غیر مسلم سے خرید کیا تھا۔

⑫ مسلمانوں نے غیر مسلم سے خرید کیا ہے۔

⑬ انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو وہ زمین بطور معافی دی جو کسی غیر مسلم کی ملکیت تھی۔

ان تیرہ صورتوں میں پہلی دس صورتوں میں سب زمینیں عشری ہیں اور اس میں حسب قاعدہ دسواں حصہ پیداوار کا واجب ہے، کیوں کہ ان تمام صورتوں میں خراجی ہونے کی کوئی علت پائی نہیں جاتی ہے اور صرف تین صورتیں ایسی ہیں کہ جن میں فقہاء احناف کے اصول سے وہ زمین خراجی ہے۔ یعنی بادشاہ اسلام اگر ہوتا تو وہ تو مسلمانوں سے اس زمین کا خراج وصول کرتا۔ لیکن ان تمام تفصیلات سے ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی زمین کے خراجی ہونے کی بہت کم صورتیں ہیں اور ان کی تحقیق بھی نہایت مشکل ہے، اس لئے ظاہر حال کا لحاظ کر کے

مسلمانوں کو احتیاط کے مسلک پر تمام زمینوں کی پیداوار میں عشر نکالنا چاہئے۔“^۱
مولانا کی یہ تحریر اپنے موضوع پر میرے خیال میں حرفِ آخر ہے!

جن اراضی کا عشری و خراجی ہونا معلوم نہ ہو

۲ جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا معلوم نہ ہو ان میں احتیاطاً عشر واجب قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ مسلمانوں کے حق میں اصل عشر ہی ہے، اللہ تعالیٰ نے بلا قید و استثناء مسلمانوں کو تمام کھیتوں میں عشر کی ادائیگی کا حکم فرمایا ہے:

”وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ“^۲

تَرْجَمَہ: ”کٹائی کے دن ان کا حق ادا کرو۔“

اس آیت میں اکثر مفسرین و فقہاء کے نزدیک عشر ہی مراد ہے۔ علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللہ تَعَالٰی نے ایک مقام پر اس حقیقت کی طرف ان الفاظ میں توجہ دلائی ہے:

”الْأَرْضُ لَا تَخْلُو عَنْ مَنُونَةٍ إِمَّا الْعَشْرُ وَإِمَّا الْخَرَجُ وَالْأَرْضُ بِالْعَشْرِ فِي أَرْضِ

الْمُسْلِمِ أُولَىٰ لِأَنَّ فِي الْعَشْرِ مَعْنَى الْعِبَادَةِ وَفِي الْخَرَجِ مَعْنَى الصَّغَارِ۔“^۳

تَرْجَمَہ: ”زمین ”منونت“ سے خالی نہیں ہوگی، یا تو عشر واجب ہوگا یا خراج؟ مسلمان کی زمین میں

عشر سے آغاز بہتر ہے، اس لئے کہ عشر عبادت کے زمرہ میں ہے اور خراج میں ذلت کی بات ہے۔“

حسکفی رَحِمَہُ اللہ تَعَالٰی نے عشر کی بابت لکھا ہے:

”لأنه الیق بالمسلم۔“^۴

سرکاری مال گزاری اور خراج کا مصرف

۳ خراج اصل میں وہ آمدنی ہے جو اسلامی حکومت غیر مسلموں کی ان اراضی سے لیتی ہے جو غیر مسلموں کی ملکیت میں ہے، یا اسلامی حکومت میں قائم ہونے کے بعد ان کی ملکیت میں تھی اور اس کا مقصد مملکت کی دفاعی تیاری میں مدد ہے، غرض یہ بنیادی طور پر غیر مسلموں سے ایک طرح کا دفاعی ٹیکس ہے۔

اس لئے ہندوستان جیسے ممالک میں خراج واجب نہیں ہونا چاہئے، اس کو تسلیم کرنے کے بعد مال گزاری کے خراج شمار کئے جانے اور نہ کئے جانے کا سوال ہی باقی نہیں رہتا، ویسے اس سے قطع نظر بھی مال گزاری چوں

^۱ کتاب العشر والزکوٰۃ: ۱۶۰، ۵۸ ^۲ الانعام: ۱۴۱ ^۳ بدائع الصنائع: ۱۶۹/۲

^۴ بدائع: ۱۷۶/۵۸/۲ ^۵ درمختار علی هامش الرد: ۲۹۰/۶، باب العشر والخراج والجزية

کہ ایک غیر مسلم مملکت لیتی ہے اور اس کو اعلاء کلمۃ اللہ کے مقصد کے لئے صرف نہیں کرتی، اس لئے اس کا شمار منجملہ خراج کے نہ ہوگا۔

غیر اسلامی ممالک میں خراج

۴ غیر اسلامی ممالک میں مسلمانوں پر خراج واجب نہیں ہونا چاہئے؛ اس لئے کہ خراج دراصل ان مدات میں صرف کی جانے والی چیز ہے جو سرکاری نظم و نسق سے متعلق ہوں اور خصوصیت سے ملک کے دفاع اور سلامتی میں خراج کی آمدنی سے فائدہ اٹھایا جائے گا۔ چنانچہ **رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی** مد خراج کے بارے میں ناقل ہیں کہ **وَاللّٰہُ حَوَاحِی مَقَاتِلُوْنَ** یہی وجہ ہے کہ اگر کسی علاقہ پر باغیوں کا غلبہ ہو جائے اور جبراً زکوٰۃ و خیرات وصول کر لیں اور ان کو متعینہ مصارف میں صرف نہ کریں تو زکوٰۃ دوبارہ ادا کرنی واجب ہے، لیکن خراج دوبارہ ادا نہیں کرنا پڑے گا، اس لئے کہ باغی بھی خراج کا مصرف بن سکتے ہیں، علامہ شامی **رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی** کے بقول

”أما الخرج فلا یفتون بإعادته لانہم مصارفہ إذاہل البغی یقاتلون اہل الحرب والخراج حق المقاتلة۔“^۱

تَرْجَمَہُ: ”خراج کی دوبارہ ادائیگی کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا کیوں کہ وہی اس کے مصرف ہیں اس لئے کہ باغی لوگ بھی اہل حرب سے جنگ کرتے ہیں اور خراج فوجیوں ہی کا حق ہے۔“
مولانا عبدالصمد رحمانی **رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی** نے اس مسئلہ کو امام محمد **رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی** سے نقل کیا ہے۔ امام محمد **رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی** لکھتے ہیں:

”إن أرض الخراج لا یجب إلا علی من ہو من اہل دارنا لانہ حکم من احکام المسلمین و حکم المسلمین لا یجری إلا علی من ہو من دار الاسلام۔“^۲
تَرْجَمَہُ: ”زمین کا خراج اسی شخص پر واجب ہوتا ہے جو دارالاسلام کا رہنے والا ہو؛ اس لئے کہ یہ مسلمانوں کے احکام میں سے ہے اور مسلمانوں کا حکم اس شخص پر جاری ہوتا ہے جو دارالاسلام میں ہو۔“

ہاں اگر کوئی شہر ہو تو غیر مسلم حکمرانوں کے زیر نگیں، لیکن انہیں کی طرف سے کسی مسلمان کو اس کا والی مقرر کیا گیا ہو، تو علامہ شامی **رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی** کا بیان ہے کہ وہ مسلمان والی جہاں دوسرے فرائض انجام دے گا، خراج بھی وصول کرے گا؛ اس لئے کہ اس کو وہاں کے عوام پر استیلاء حاصل ہے۔

”لاستیلاء المسلم علیہم۔“^۱

پس صحیح یہی ہے کہ ہندوستان میں خراج واجب نہیں کہ نہ یہاں اسلامی حکومت ہے اور نہ مسلمانوں کو غلبہ حاصل ہے۔

زراعت کے اخراجات

۵ زمین سے پیداوار کے حصول پر جو اخراجات آتے ہیں اور جو موجودہ دور میں بعض اوقات کافی بڑھ جاتے ہیں، منہا نہیں کئے جائیں گے، اور نہ ان کی وجہ سے عشر کی شرح میں کوئی کمی عمل میں آئے گی، اس سلسلہ میں دو باتیں خصوصیت سے پیش نظر رکھنی چاہئیں:

① رسول اللہ ﷺ نے قدرتی پانی سے سیرابی کی صورت میں ۱۰ فیصد اور دوسری صورت میں ۵ فیصد کی شرح مقرر کر دی ہے، اگر اخراجات کا استثناء مقصود ہوتا تو اس فرق کی ضرورت نہیں تھی، بہر صورت ۱۰ فیصد واجب ہوتا اور اخراجات کی منہائی کا حکم دے دیا جاتا، مگر دو ہی شرحوں کی تحدید اس بات کو بتلاتی ہے کہ عشر کے حکم میں شریعت نے بہ مقابلہ دوسرے اموال زکوٰۃ کے ایک گونہ تنگی رکھی ہے، اور اخراجات کی منہائی ملحوظ نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ زکوٰۃ کی اس صورت میں نہ مال پر سال گزرنے کی شرط ہے، نہ دیون و مطالبات سے فارغ ہونے کی، اور نہ حاجات اصلیہ کا استثناء ہے۔

② کھاد وغیرہ کے اخراجات کو پانی کے مسئلہ پر قیاس نہ کرنا چاہئے۔ پانی سے زمین کی قوت کاشت نہیں بڑھتی ہے۔ کاشت اتنی ہی ہوتی ہے، جتنی بارش کے پانی سے ہوتی ہے، بخلاف کھاد وغیرہ کے، کہ اس سے زمین کی پیداواری صلاحیت بھی بڑھ جاتی ہے، اس لئے یہ پیداواری اضافہ بذات خود زائد اخراجات کا بدل ہے۔ فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں تصریحات موجود ہیں، علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

”ولا یحتسب لصاحب الأرض ما أنفق علی الغلة من سقى أو عمارة أو أجر الحافظ أو أجر العمال أو نفقة البقر۔“^۲

ترجمہ: ”صاحب زمین کے لئے کاشت کے اخراجات یعنی آبیاری، آباد کاری، محافظ اور کام کرنے والوں کی اجرت یا بیل کے اخراجات کا حساب نہیں کیا جائے گا، یعنی اخراجات کا استثناء نہیں ہوگا۔“

علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

”يجب العشر في الأول ونصفه في الثاني بلارفع أجره العمال ونفقة البقر وكري الانهار وأجره الحافظ ونحو ذلك.“^۱

ترجمہ: ”پہلی صورت (قدرتی پانی سے سیرابی) میں عشر (دسواں حصہ) اور دوسری صورت میں اس کا نصف (بیسواں حصہ) اس طرح واجب ہوگا کہ کام کرنے والوں کی اجرت، جانور کا نفقہ، نہر سے پانی لانے کے اخراجات اور نگرانی کی اجرت وغیرہ منہا نہیں کی جائے گی۔“

علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے نقل کیا ہے کہ بعض حضرات کھیتی کے اخراجات کو مستثنیٰ کرنے کے قائل تھے، مگر غالباً ایسے غیر معروف اور ناقابل ذکر لوگ تھے کہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے ان کے تذکرہ کی بھی ضرورت محسوس نہیں کی۔ البتہ امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک اگر زراعت کے سلسلہ میں زارع مقروض ہو گیا ہے تو یہ دین منہا کر کے عشر وصول کیا جائے گا۔

”من استدان ما أنفق على زرعه واستدان ما أنفق على أهله احتسب ما أنفق على زرعه دون ما أنفق على أهله لانه من منونة الزرع.“^۲

ترجمہ: ”کچھ قرض کھیتی کے مد میں لیا اور کچھ اہل و عیال کی ضروریات کے مد میں، تو کھیتی کے سلسلہ میں ہونے والے اخراجات کے قرض منہا کئے جائیں گے۔ اہل و عیال والے اخراجات کے قرض منہا نہ ہوں گے کیوں کہ عشر کھیتی سے متعلق ٹیکس ہے۔“

بٹائی کی صورت میں عشر کس پر واجب ہوگا؟

❖ بٹائی کی صورت میں عشر کس پر واجب ہوگا؟ اس سلسلہ میں یہ اصول یاد رکھنا چاہئے کہ عشر واجب ہونے کا تعلق زمین کی ملکیت سے نہیں ہے بلکہ پیداوار کی ملکیت سے ہے۔ بقول کا سانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی:

”ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج.“^۳

زمین کا مالک ہونا عشر واجب ہونے کے لئے شرط نہیں، بلکہ پیداوار کا مالک ہونا شرط ہے۔

امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی چوں کہ بٹائی داری کو ناجائز کہتے ہیں اور پیداوار کا مالک صاحب زمین کو اور عامل کو مروجہ مناسب اجرت (اجرت مثل) کا حق دار قرار دیتے ہیں، اس لئے امام صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک مالک زمین ہی پر عشر واجب ہے۔ شوافع رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک بیج مالک زمین کا ہے تو عشر مکمل طور پر مالک زمین پر عائد ہوگا اور بیج بٹائی دار کا ہے تو عشر اس پر واجب ہوگا:

”وَجُوزَ نَا الْمَخَابِرَةَ فَتَجِبُ الزَّكَاةُ عَلَى الْعَامِلِ وَلَا شَيْءٌ عَلَى صَاحِبِ الْأَرْضِ
لَا الْحَاصِلُ لَهُ أَجْرُ أَرْضِهِ وَحَيْثُ كَانَ الْبَذْرُ مِنْ صَاحِبِ الْأَرْضِ وَأُعْطِيَ مِنْهُ
شَيْئًا لِلْعَامِلِ لَا شَيْءٌ عَلَى الْعَامِلِ لِأَنَّهُ أَجْرُ عَمَلِهِ.“^۱
ترجمہ: ”ہم نے بٹائی داری کو جائز قرار دیا ہے لہذا زکوٰۃ بٹائی دار پر واجب ہوگی مالک زمین پر
واجب نہیں ہوگی اس لئے کہ اس کو جو کچھ مل رہا ہے وہ زمین کا کرایہ ہے، اگر بیج مالک زمین کا ہو اور
پیداوار میں سے کچھ کاشت کار کو دیا جائے تو کاشت کار پر کچھ واجب نہیں کہ یہ اس کے عمل کی
اجرت ہے۔“

صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کی رائے حنفی رحمہما اللہ تعالیٰ وغیرہ نے نقل کی ہے کہ اگر بیج عامل کا ہو تو دونوں
اپنے حصہ پیداوار کا عشر ادا کریں گے، اور اگر مالک زمین کا ہو تو وہی پورا عشر ادا کرے گا۔ مگر کاسانی
رحمہما اللہ تعالیٰ نے کوئی فرق نہیں کیا ہے اور بٹائی داری میں دونوں کو اپنے حصہ پیداوار کا ذمہ دار بتایا ہے:
”وَلَوْ دَفَعَهَا مَزَارَعَةً فَأَمَّا عَلَى مَذْهَبِهِمَا فَالْمَزَارَعَةُ جَائِزَةٌ وَالْعَشْرُ يَجِبُ فِي
الْخَارِجِ وَالْخَارِجِ بَيْنَهُمَا فَيَجِبُ الْعَشْرُ عَلَيْهِمَا.“^۲
ترجمہ: ”اگر بٹائی پر زمین دی تو صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے مذہب پر بٹائی داری جائز ہے، پیداوار
میں عشر واجب ہوتا ہے اور پیداوار دونوں میں تقسیم ہوگی لہذا دونوں پر عشر واجب ہوگا۔“
شامی رحمہما اللہ تعالیٰ کا رجحان بھی اسی طرف ہے اور انہوں نے فقہ حنفی کی اکثر کتابوں کو اسی کا ہم نوا بتایا
ہے اور یہی اس سے مطابقت بھی رکھتا ہے جس کے مطابق عشر کے وجوب کو زمین کی ملکیت سے متعلق نہیں کیا گیا
ہے بلکہ زمین کی پیداوار سے مربوط رکھا گیا ہے۔ پس اگر مالک اور کاشت کار میں سے ایک مسلمان اور دوسرا غیر
مسلم ہو تو مسلمان کو اپنے حصہ پیداوار میں عشر ادا کرنا ہوگا۔ چنانچہ عالمگیری میں ہے:

”وَلَوْ أَعَارَهَا مِنْ مُسْلِمٍ فَزَرَعَهَا فَالْعَشْرُ عَلَى الْمُسْتَعِيرِ وَلَوْ أَعَارَهَا مِنْ كَافِرٍ
فَالْعَشْرُ عَلَى الْمَعِيرِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَعِنْدَهُمَا عَلَى الْكَافِرِ.“^۳
ترجمہ: ”اگر کسی مسلمان کو عاریت پر زمین دی اور اس نے اس میں کاشت کی تو عاریت پر حاصل
کرنے والے پر عشر واجب ہوگا اور اگر کافر کو عاریت پر دی تو امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ تعالیٰ کے
نزدیک عاریت پر دینے والا مسلمان عشر دے گا اور امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے

^۱ فتح المعین للشیخ زین الدین تلمیذ ابن حجر ہیثمی: ۴۹ ^۲ درمختار علی هامش الرد: ۲۷۸/۲

^۳ بدائع: ۱۷۴/۲ ^۴ ہندیہ: ۱۸۷/۱

نزدیک عاریت پر لینے والا کافر پر۔“

گویا صاحبین کے نزدیک مسلمان پر عشر اسی وقت واجب ہے جب کہ اس نے زمین سے فائدہ اٹھایا ہو، اگر پیداوار کا فر کو حاصل ہو رہی ہو تو مسلمان پر عشر نہیں۔ یہی قول تقاضہ عدل سے قریب ہے۔ رہ گیا اس صورت میں غیر مسلموں پر عشر کا واجب قرار دینا، تو یہ حکم ظاہر ہے کہ دارالاسلام کے لئے ہے۔ وہاں ان سے بطور خراج عشر کی مقدار غلہ لیا جائے گا۔ ہندوستان اور اس جیسے ممالک کے لئے یہ حکم نہیں۔

محور پنجم..... عشر کا نصاب

① امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک جس طرح اموال عشر میں عموم ہے اسی طرح عشر واجب ہونے کے لئے پیداوار کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے، پیداوار تھوڑی ہو یا زیادہ، عشر واجب ہوگا۔

”فی قليل ما اخرجته الأرض وكثيره العشر۔“^۱

مگر خود امام صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے تلامذہ امام ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی کو اس رائے سے اختلاف ہے، ان حضرات کے نزدیک عشر اسی وقت واجب ہوتا ہے جب کہ پیداوار پانچ وسق کی مقدار کو پہنچ جائے، یعنی ان کے نزدیک پانچ وسق پیداوار نصاب زکوٰۃ ہے۔^۲

دوسرے فقہاء، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کا بھی یہی نقطہ نظر ہے، یہاں تک کہ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کہتے ہیں کہ سوائے امام ابو حنیفہ اور مجاہد رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی کے تمام ہی علماء اس مسئلہ میں متفق ہیں اور پانچ وسق سے کم میں عشر واجب قرار نہیں دیتے حنفیہ یہی کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے مطلق زمینی پیداوار میں زکوٰۃ واجب قرار دی ہے، کسی خاص مقدار کی قید نہیں لگائی ہے۔ جمہور ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں پانچ وسق پیداوار ہی پر زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے۔ امام بخاری، امام مسلم اور امام نسائی رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالٰی وغیرہ نے حضرت ابوسعید خدری رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے واضح طور پر اس مضمون کی روایتیں نقل کی ہیں۔^۳

جمہور کہتے ہیں کہ مطلق حدیثیں دوسرے اموال زکوٰۃ سے متعلق بھی موجود ہیں، چاندی کے بارے میں ارشاد ہوا: فی الرقة ربع عشر۔

اور اونٹ کے بارے میں فرمایا گیا: وفي سائمة الإبل الزکوۃ۔ یہ حدیثیں مطلق ہیں، لیکن پہلی حدیث کی ہم اس دوسری حدیث سے تخصیص کرتے ہیں:

”ليس في مادون خمسة أوسق صدقة۔“^۴

^۱ مہدایہ مع الفتح: ۲/۲۴۲ ^۲ کتاب الاصل: ۲/۱۶۳ ^۳ المغنی: ۲/۲۹۶ ^۴ نسائی: ۱/۳۴۴ ^۵ ترمذی: ۱/۱۳۶

تَرْجَمَہ: ”یا نبیِ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔“

اور دوسری حدیث کی تخصیص اس حدیث سے کرتے ہیں کہ:

”ليس في مادون خمس ذود صدقة.“

ترجمہ: ”یاںچ اونٹ سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔“

جمہور کہتے ہیں کہ جب چاندی اور جانور کے نصاب میں ایک مطلق حدیث کے لئے دوسری ان روایات کو جو اس کے اطلاق کو کم کرتی ہے بیان و تفسیر کی حیثیت سے قبول کیا گیا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ پیداوار کی زکوٰۃ یعنی عشر میں بھی پانچ وسق کی تحدید والی روایت کو بیان کی حیثیت سے قبول نہ کیا جائے، حنفیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اس روایت کا منشاء محض اتنا ہے کہ عامل زکوٰۃ پیداوار کی اتنی مقدار کی زکوٰۃ بیت المال میں وصول نہ کرے گا اور خود مالکان کے حوالہ کر دے گا کہ وہ اپنی صوابدید سے اتنی زکوٰۃ مستحقین میں تقسیم کر دے۔ جمہور کی رائے حدیث سے قریب ہے اور امام صاحب رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کے نقطہ نظر میں فقراء کا فائدہ ہے اور زیادہ احتیاط ہے۔

وسق کی مقدار

پانچ وسق جو جمہور کے نزدیک پھلوں کی زکوٰۃ کا نصاب ہے، اس سلسلہ میں اس پر تو سمجھوں گا اتفاق ہے کہ ایک وسق ساٹھ صاع کا ہے، یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ ایک صاع چار مد کا ہوتا ہے، مگر مد کی مقدار میں فقہاء عراق اور فقہاء حجاز کے درمیان جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ مشہور ہے۔ حنفیہ رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالٰی کے یہاں ایک مد دو رطل کا ہوتا ہے، اس طرح ایک صاع آٹھ رطل کے برابر ہوتا ہے۔ مالکیہ کے یہاں ایک صاع پانچ اور ایک تہائی رطل کے برابر ہے۔ مفتی محمد شفیع صاحب رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالٰی نے درہم اور مشقال دونوں طرح صاع کا حساب لگایا ہے۔ مشقال کے حساب سے ایک صاع ۳/۶ سیر ۶/۶ چھٹانک کا اور درہم کے لحاظ سے ۳/۶ سیر ۶/۶ چھٹانک ۳/۶ سیر ۶/۶ چھٹانک کے اعتبار سے پانچ وسق ۲۵/۲۵ من ساڑھے ۱۲ سیر اور درہم کے لحاظ سے ۲۵/۲۵ من ۲۳/۲۳ سیر ۳/۳ پاؤ کے برابر ہوتا ہے۔ مفتی صاحب نے مد کے حساب سے ایک صاع کو ساڑھے تین سیر چھ ماشہ قرار دیا ہے، اس اعتبار سے پانچ وسق ساڑھے گیارہ سو سیر چھ چھٹانک کا ہوا۔

مولانا عبدالصمد رحمانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے یہاں مولانا عبدالحی فرنگی محلی کے مسلک کے مقابلہ صاع کی مقدار کم ہے، اس لئے پانچ وسق کی مقدار ۱۸ من میں سیر ہوتی ہے۔

ڈاکٹر وہبۃ النرحلی نے جدید اوزان میں چھ سو تریپن کلوگرام کو عشر کا نصاب قرار دیا ہے۔ لیکن ڈاکٹر عبداللہ

بن محمد طیار نے ذاتی تجربہ کے ذریعہ بڑی تحقیق کر کے گیبوں چاول وغیرہ اجناس میں پانچ وسق کی مقدار چھ سو پچھتر کیلو گرام متعین کی ہے۔^۱

اسلامک فقہ اکیڈمی کے چھٹے فقہی سمینار میں اس مسئلہ سے متعلق جو تجویز منظور ہوئی، وہ اس طرح ہے:

حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی اور بعض دیگر فقہاء کی رائے میں آیات اور بعض احادیث کے عموم کو پیش نظر رکھ کر وجوب عشر کے لئے پیداوار کی مقدار کا کوئی نصاب نہیں ہے۔ ہر وہ شی جو زمین سے پیدا ہو، چاہے وہ قلیل مقدار میں ہو یا کثیر مقدار میں، عشر کا نکالنا واجب ہوگا۔ امام ابو یوسف و امام محمد رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی و دیگر جمہور ائمہ کے نزدیک حدیث ”لیس فیما دون خمسة أوسق صدقة“ کی روشنی میں پانچ وسق سے کم اگر پیداوار ہو تو ایسے لوگوں پر عشر واجب نہیں ہے۔ سمینار کی رائے میں چھوٹے کاشتکار یا قدرتی آفات کی وجہ سے بہت کم مقدار میں پیداوار حاصل ہونے کی صورت میں مطلقاً وجوب عشر کے قول کے نتیجے میں دشواریوں میں مبتلا ہوتے ہیں۔ اس لئے ایسے حالات میں جب کہ کسی کاشتکار کی کل پیداوار پانچ وسق یعنی چھ کوئٹل ۵۳ کلو گرام سے کم ہو تو صاحبین و دیگر جمہور ائمہ کے قول پر عمل کرتے ہوئے اگر کوئی ضرورت مند شخص اس پر عشر نہ نکالے بلکہ پوری پیداوار کو اپنے ذاتی استعمال میں لائے تو ایسا کرنا جائز ہے۔ بعض شرکاء کا رجحان ہے کہ اگر نصاب سے کم پیداوار ہو اور دوسرے ذرائع کفالت موجود نہ ہوں تو خود استعمال کرنے کی گنجائش ہے۔^۲

واللہ اعلم بالصواب۔

تعمیری لکڑیوں وغیرہ میں عشر

۲ کن اموال میں عشر واجب ہوگا اور کن اموال میں نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی کے یہاں ان ہی اموال میں عشر واجب ہوتا ہے، جو خوراک بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں اور ذخیرہ کر کے رکھے جاسکتے ہوں۔ ما ادخر واقتیت۔^۳

امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے یہاں یہ تو شرط نہیں کہ وہ خوراک کے قبیل سے ہو، خشک چیز ہو۔ جمع هذه الأوصاف الكيل والبقاء واليبس اس لئے ائمہ ثلاثہ کے یہاں تو جلاوٹ اور تعمیری مقاصد کے لئے پیدا کی جانے والی لکڑی میں عشر واجب ہونے کا سوال ہی نہیں ہے۔

حنفیہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے یہاں عام طور پر جلاوٹ کی لکڑیوں کو عشر سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے، خود امام محمد

^۱ دیکھئے: الزکاة ونطبقتها المعاصرة: ۱۰۰ ^۲ اہم فقہی فیصلے: ۶۵، ط: ۱۹۹۷ء ^۳ الافصاح: ۲۰/۱

رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

”قلت: أرأيت الرجل يكون له الأرض من أرض العشر فيثبت فيه الطرء والقصب القارسي أو غيره هل فيه عشر؟ قال: لا، ليس فيه عشر لأنه حطب، قلت: وكذلك الحشيش والشجر الذي ليس له ثمر مثل وشبهه، قال: نعم^۱۔“

ترجمہ: ”میں نے امام ابو حنیفہ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی سے عرض کیا کہ آپ کا اس شخص کے بارے میں کیا خیال ہے جس کے پاس عشری زمین ہو اور وہ اس میں جھاؤ اور بانس وغیرہ کی کاشت کرے تو کیا اس میں عشر ہے؟ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰی نے کہا کہ نہیں، اس میں عشر نہیں کہ یہ تو عام لکڑی ہے۔ میں نے دریافت کیا کہ گھاس اور جس درخت کے لئے اس طرح کا پھل نہ ہو اور جو پودے اس کے مماثل ہوں اس کا حکم بھی یہی ہے؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔“

مگر اصل میں حضرت الامام اور ان کے تلامذہ کی یہ رائے اس بنیاد پر ہے کہ اس زمانہ میں یہ خود رو ہوتے تھے، ان کے درخت لگائے نہ جاتے تھے اور ان کی پیداواری مقصود نہ ہوتی تھی، نہ اس سے کوئی بڑی معاشی منفعت متعلق تھی۔ فی زمانہ یہ بڑی نفع خیز زراعت ہو گئی ہے، شہروں میں جانوروں کے چارے کی باضابطہ فصل لگائی جاتی ہے اور وہ گراں قیمت پر فروخت ہوتا ہے۔ یہی حال جلاؤں کی لکڑی کا ہے، تعمیری لکڑیوں کی قیمت تو غلوں اور پھلوں سے بھی بڑھ کر ہے؛ اس لئے اگر اس طرح کی لکڑیوں کی کاشت کی جائے تو اس میں بھی عشر واجب ہونا چاہئے۔ اس سلسلہ میں صاحب ہدایہ کی چشم کشا وضاحت ملاحظہ ہو:

”أما الحطب والقصب والحشيش لا تنبت في الجنان عادة بل تنقى عنها حتى لو اتخذها مقصبة أو مشجرة أو منبتاً للحشيش يجب فيها العشر۔“^۲

ترجمہ: ”ایندھن کی لکڑی، بانس اور گھاس کی باغات میں کاشت نہیں کی جاتی، بلکہ ان سے صفائی کی جاتی ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی شخص بانس کی کوٹھی بنائے یا درختوں اور گھاس کی کاشت کرے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔“

قاضی خاں رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی کے یہاں بھی اسی طرح کی صراحت موجود ہے:

”ولو جعل أرضه مشجرة أو مقصبة يقطعها ويبيعها في كل سنة كان فيه العشر وكذا لو جعل فيها القت للذواب۔“^۳

^۱ ہدایہ: ۱/۱۸۱ باب زکوٰۃ الزروع والثمار

^۲ کتاب الاصل: ۲/۱۴۰، ۱۳۹

^۳ خانہ علی ہامش الہندیہ: ۱/۲۷۶ فصل فی العشر

تَرْجَمًا: ”اگر اپنی زمین میں درختوں یا بانسوں کی کاشت کرے کہ اسے ہر سال کاٹ کر فروخت کیا کرے گا تو اس میں عشر واجب ہوگا اور یہی حکم اس وقت بھی ہے جب چوپایوں کے لئے چارہ کی کاشت کی جائے۔“

مکھانے اور سنگھارے میں عشر

مکھانا اور سنگھار بنیادی طور پر پودا ہے، گوان پودوں کی نشوونما کے لئے پانی کی کافی مقدار ضروری ہے، مگر اس کی جڑیں زمین ہی میں پیوست ہوتی ہیں، اس لئے حَفِیہ رَحِمَہُ اللہ تَعَالٰی کے مسلک پر اس میں بھی عشر واجب ہوگا، اس وقت اس کی کھیتی سے خاص منفعت متعلق ہوگئی ہے، اس کا بھی تقاضا ہے کہ غرباء کو ان کے حق سے محروم نہ رکھا جائے۔

مچھلیوں کا حکم

۳ عشر کن اموال میں واجب ہوگا؟ اس سلسلہ میں حدیث کے الفاظ ہیں: مَا أُخْرِجَتِ الْأَرْضُ۔ اور قرآن نے کہا ہے کہ کھیتی جو کاٹی جائے اس میں عشر ادا کرنا ہے۔ وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ الْآيَةُ۔ اسی طرح حدیث میں صراحت ہے کہ زمینی پیداوار میں عشر واجب ہوگا، اور آیت میں بھی اس طرف اشارہ موجود ہے۔ زکوٰۃ اور عشر چوں کہ عبادت ہے اس لئے اصولی طور پر اس میں قیاس کو دخل نہیں ہے۔ مچھلیوں کی گوشتی زمین پر پرورش اور نشوونما ہو، مگر ظاہر ہے وہ ”أُخْرِجَتِ الْأَرْضُ“ کا مصداق نہیں ہے، اس لئے اس میں عشر واجب نہیں ہوگا اور اموال زکوٰۃ میں سے نہ ہونے کی وجہ سے اگر اس کی تجارت نہ کر رہا ہو تو کسی اور نوع کی زکوٰۃ بھی عائد نہ ہوگی فقہاء اس پر متفق ہیں صرف امام احمد رَحِمَہُ اللہ تَعَالٰی کا ایک قول اس سے مختلف نقل کیا گیا ہے:

”وَاتَّفَقُوا عَلَى أَنَّهُ لَا تَجِبُ الزَّكَاةُ فِي كُلِّ مَا يَخْرُجُ مِنَ الْبَحْرِ مِنْ لُؤْلُؤٍ وَمَرْجَانٍ وَزَبْرَجْدٍ وَعَنْبَرٍ وَمَسْكٍ وَسَمَكٍ وَغَيْرِهِ وَلَوْ بَلَغَتْ قِيَمَتُهُ نَصَابًا إِلَّا فِي أَحَدِي الرِّوَايَتَيْنِ عَنْ أَحْمَدَ إِذَا بَلَغَ مَا يَخْرُجُ مِنْ ذَلِكَ نَصَابًا فَعَلَيْهِ الزَّكَاةُ۔“

تَرْجَمًا: ”فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ ان چیزوں میں زکوٰۃ واجب نہیں جو سمندر سے نکالی جاتی ہیں، یعنی موتی، مرجان، زبرجد، عنبر، مشک اور مچھلی وغیرہ گو اس کی قیمت نصاب کی مقدار کو پہنچ جائے، البتہ امام احمد رَحِمَہُ اللہ تَعَالٰی سے ایک روایت ہے کہ سمندر سے نکلنے والی اشیاء نصاب زکوٰۃ کو پہنچ جائیں تو اس میں زکوٰۃ واجب ہے۔“

اس پر امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی وضاحت سے بھی روشنی پڑتی ہے کہ عشری زمین سے تیل، نمک وغیرہ نکلے تو اس میں عشر واجب نہیں ہوتا کہ گویہ ”ما اخرجت الارض“ میں ایک حد تک داخل ہے مگر نباتی شی نہیں ہے:

”قلت أرايت الرجل يكون له الأرض وفيها عين يخرج منها القير والنفط والملح وأرضهن أرض الخراج ما عليه؟ قال: عليه خراج أرضه وليس عليه في هذا شيء، قلت: أرايت لو كان هذا في أرض عشر هل فيه شيء؟ قال لا، قلت ولم؟ قال لأن هذا ليس بثمر.“^۱

ترجمہ: ”میں نے کہا آپ کا اس شخص کے متعلق کیا خیال ہے جس کی زمین میں چشمے ہوں، جس سے تارکول، پٹرول اور نمک نکلتا ہو اور اس کی زمین خراجی زمین ہو تو اس پر کیا واجب ہوگا؟ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے فرمایا: زمین کا خراج عائد کیا جائے گا اور پیداوار میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ میں نے عرض کیا: اگر یہی چیزیں عشری زمین سے نکلیں تو کیا اس میں کچھ واجب ہے؟ امام صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے فرمایا: نہیں، میں نے دریافت کیا، کیوں؟ آپ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے فرمایا: اس لئے کہ یہ پھل نہیں ہے!“

شہوت کے ذریعہ ریشم کی افزائش

۲۲ شہوت کے ذریعہ ریشم کے کیڑوں کی پرورش کی جائے اور اس سے ریشم حاصل کیا جائے تو اس میں عشر واجب ہونا چاہئے، گو اس ریشم کی پیدائش زمین سے نہیں ہوتی، شہوت سے ہوتی ہے، مگر چوں کہ خود شہوت حنفیہ کے یہاں عشری اموال کی فہرست میں داخل ہے، اس لئے اس کے ذریعہ جن کیڑوں کی پرورش ہو اور ان سے ریشم حاصل ہو ان میں بھی عشر واجب ہوگا، اس کی نظیر شہد ہے حنفیہ کا مسلک ہے کہ:

”العشر واجب في العسل إن كان في أرض العشر.“^۲

ترجمہ: ”عشری زمین کے شہد میں عشر واجب ہے۔“

حنفیہ اس سلسلہ میں متعدد حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں، گو ان میں سے اکثر حدیثیں اہل فن کے نزدیک متکلم فیہ ہیں، مگر ابو داؤد نے عبد اللہ بن عمرو بن العاص رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا کی روایت نقل کی ہے اور اس پر سکوت اختیار کیا ہے اور یہ امر محتاج اظہار نہیں کہ ابو داؤد کا کسی حدیث پر خاموشی اختیار کرنا ان کی طرف سے اس حدیث کی توثیق کے مترادف ہوتا ہے۔ صاحب ہدایہ نے اس پر اپنے ذوق کے مطابق عقلی استدلال بھی کیا ہے

اور اسی رنگ میں شوائع کے متدل کا جواب دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

”وفی العسل العشر إذا أخذ من أرض العشر وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يجب لأنه متولد من الحيوان فأشبهه الأبريسم ولنا قوله عليه السلام: في العسل العشر لأن النحل يتناول من الأنوار والثمار وفيهما العشر فكذا في ما يتولد منها بخلاف دود القز لأنه يتناول الأوراق ولا عشر فيها.“^۱

ترجمہ: ”جو شہد عشری زمینوں سے حاصل ہو اس میں عشر واجب ہے۔ امام شافعی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے ہے کہ شہد میں عشر واجب نہیں، اس لئے کہ یہ حیوان سے پیدا شدہ چیز ہے، لہذا یہ ریشم کے مماثل ہے (پس ریشم کی طرح اس میں زکوٰۃ نہیں) ہماری دلیل ارشاد نبوی ﷺ ہے کہ شہد میں عشر ہے، نیز اس لئے بھی کہ شہد کی مکھیاں پھولوں اور پھلوں سے رس حاصل کرتی ہیں اور ان دونوں میں عشر واجب ہے تو یہی حکم اس چیز کا بھی ہوگا جو پھولوں اور پھلوں سے پیدا ہوا ہے، بخلاف ریشم کے کیڑے کے کہ وہ پتے کھاتا ہے جس میں عشر واجب نہیں۔“

صاحب ہدایہ کی اس عبارت پر غور کیا جائے، اول تو درخت کے پتے قابل انتفاع ہو جائیں اور کسی خاص مقصد کے لئے ان کی کھیتی کی جانے لگے تو وہ عشری ہو جائیں گے، جیسا کہ فقہاء نے ان پودوں اور ان کے پتوں کا حکم مقرر کیا ہے جو خوشبودار ہوں یا جن سے رنگت پیدا کرنے کا کام لیا جاتا ہو، نیز فقہاء نے جلاؤن کی لکڑی اور بانس وغیرہ کے احکام لکھے ہیں ”وسمہ“ نامی پتے کے سلسلہ میں امام محمد رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے خود امام ابو حنیفہ رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی سے نقل کیا ہے کہ اس میں عشر ہے۔

”قلت رأيت الوسمة هل فيها عشر إذا كانت في أرض العشر قال نعم في قول أبي حنيفة.“^۲

ترجمہ: ”میں نے پوچھا وسمہ (ایک رنگ دار پودا) میں عشر ہے اگر عشری زمین میں ہو؟ امام ابو یوسف رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے کہا: ہاں، امام ابو حنیفہ رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کے قول پر۔“

۵ اس لئے جب شہوت اسی غرض سے لگائے جائیں کہ ان کے پھل سے ریشم کے کیڑے کی پرورش ہوتی ہو، تب تو عشر واجب ہوگا ہی۔ اگر اس کے پتوں سے وہ غذا حاصل کرتا ہو پھر بھی عشر واجب ہوگا۔ واللہ اعلم۔

مکان کے گرد و پیش یا چھت پر کھیتی کا حکم

۶ مکان میں یا اس کے گرد و پیش بارش وغیرہ میں جو درخت لگائے جاتے ہیں ان میں عشر واجب نہیں ہوگا۔

”رجل فی دارہ شجرة مثمرة لا عشر فیہ و إن كانت البلدة عشریة بخلاف

ما إذا كانت فی الاراضی.“^۱

ترجمہ: ”ایک شخص کے گھر میں پھل دینے والے درخت ہوں تو اس میں عشر واجب نہیں گو وہ شہر

عشری ہو بخلاف اس درخت کے جو (زراعتی) اراضی میں ہوں۔“

علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

”يجب العشر ولو كان الشجر غير مملوك ولم يعالجه أحد و خرج ثمرة

شجر فی دار رجل ولو بستاناً فی دارہ لانه تبع للدار.“^۲

ترجمہ: ”عشر واجب ہے گو درخت کسی کی ملکیت نہ ہو اور کسی نے اس کی کھیتی نہ کی ہو، البتہ اس

درخت کا پھل مستثنیٰ ہے جو کسی شخص کے مکان میں واقع ہو، مکان میں گو باغ ہی کیوں نہ ہو وہ بھی

مکان ہی کے تابع ہے یعنی اس میں عشر واجب نہیں۔“

اسی طرح کی صراحت عالمگیری میں بھی موجود ہے۔^۳

چھتوں پر کی جانے والی کھیتی کا یہی حکم ہونا چاہئے، البتہ اگر کسی علاقہ میں مکانات کی چھتوں کو باضابطہ کھیت

کیطور پر استعمال کیا جاتا ہو اور اس سے پیداوار حاصل کی جاتی ہو تو اب اس میں عشر واجب ہوگا۔ اس لئے کہ

اب اس کی حیثیت ضمنی نہیں ہے! مستقل ہے اور مقصود کے درجہ میں ہے۔

ارضی اوقاف

④ فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ خراج کا تعلق تو زمین کی ملکیت سے ہے، مگر عشر کا تعلق حصول

پیداوار سے ہے یہ ایک طرح کا ”شرعی زراعتی ٹیکس“ (مَنُونہ) ہے اور اس کے واجب ہونے کے لئے مکلف ہونا

بھی ضروری نہیں، نابالغ اور عاقل کی محصلہ پیداوار میں بھی عشر واجب ہوتا ہے اس کا تقاضا یہی ہے کہ عشر اوقاف

کی جائیداد میں بھی واجب ہونا چاہئے۔ فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں صراحتیں موجود ہیں:

”ويجب مع الدين و في ارض صغير و مجنون و مكاتب و ماذون و وقف.“^۴

ترجمہ: ”دین کے باوجود نابالغ، پاگل، غلام مکاتب، غلام ماذون اور وقف کی زمین میں بھی عشر

واجب ہوگا۔“

^۱ ردالمحتار: ۳/۲۶۵

^۲ خانہ علی ہامش الہندیہ: ۱/۲۷۷

^۳ درمختار مع الرد: ۲/۲۶۶

^۴ ملاحظہ ہو: ۱/۱۸۶ کتاب الزکوٰۃ

علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس سلسلہ میں وضاحت کی ہے کہ یہ حکم اس صورت میں تو متفق علیہ ہے کہ اہل وقف زراعت کریں، اگر دوسرے لوگ کھیتی کریں تو اس صورت میں بھی وہی اختلاف ہے جو کرایہ پر حاصل کردہ زمین میں کھیتی کے سلسلہ میں واقع ہوا ہے۔

”هذا ظاهر في ما اذا زرعها أهل الوقف أما إذا زرعها غيرهم بالأجرة فيجری فيه الخلاف الآتی فی الارض المستأجرة.“^۱

ترجمہ: ”یہ اس صورت میں تو ظاہر ہی ہے جب خود ارباب وقف کھیتی کریں، اگر دوسرے لوگ اجرت پر کھیتی کریں تو ایسی صورت میں وہی اختلاف ہے جس کا آگے کرایہ پر حاصل شدہ زمین کے سلسلہ میں ذکر آئے گا۔“

فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

”ويجب العشر في الاراضي الموقوفة و أرض الصبيان و المجانين ان كانت عشرية“^۲

ترجمہ: ”وقف کی اراضی اور بچوں اور پاگلوں کی زمین میں عشر واجب ہوگا، بہ شرطے کہ وہ عشری ہوں۔“

علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

”فيجب في الأراضى التى لا مالك لها وهى الأراضى الموقوفة لعموم قوله تعالى. وقوله عليه السلام.“^۳

ترجمہ: ”ایسی اراضی میں کہ جس کا کوئی مالک نہ ہو، عشر واجب ہوگا اور وہ وقف کی اراضی ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کے ارشادات میں عموم ہے۔“

یہی بات ہندیہ میں لکھی گئی ہے..... البتہ صرف صاحب خلاصہ کے یہاں اس کے خلاف بات ملتی ہے، وہ کہتے ہیں:

”ولا يجب العشر في الأراضى الموقوفة وأرض الصبيان والمجانين إن كانت عشرية و إن كانت خراجية ففيها الخراج.“^۴

ترجمہ: ”ارضی وقف، بچوں اور پاگلوں کی زمینوں میں عشر واجب نہیں گوزمین عشری ہو، ہاں اگر

^۱ درالمختار: ۲۶۶/۳ ^۲ خانیہ علی هامش الہندیہ: ۶۷۶، ۶۷۷/۱ ^۳ بدائع الصنائع: ۱۷۵/۲

^۴ دیکھئے: ۱۸۵/۱ الباب السادس فی زکوۃ الزروع والثمار ^۵ خلاصۃ الفتاویٰ: ۲۴۷/۱ ط: نول کشور، لکھنؤ

خراجی زمین ہو تو خراج واجب ہے۔“

مگر فقہاء کی واضح تصریحات کی روشنی میں میرا خیال ہے کہ خلاصہ کے نسخہ میں ”سبب“ کی جگہ غلطی سے ”لا سبب“ طبع ہو گیا ہے، اگر صاحب خلاصہ کی رائے اس کے خلاف ہوتی تو کوئی وجہ نہ تھی کہ بعد کے فقہاء ان کے اس اختلاف سے یکسر صرف نظر کر جاتے اور اس کو قابل ذکر بھی نہیں سمجھتے۔

یہ شبہ نہیں ہونا چاہئے کہ اراضی اوقاف کا نفع بھی چوں کہ غرباء ہی میں صرف ہوتا ہے، اس لئے اس میں عشر واجب قرار دینے کا فائدہ نہیں، اس لئے کہ اول تو ہر وقف فقراء پر ہو، یہ ضروری نہیں اور جو وقف فقراء پر ہو وہ مدات زکوٰۃ ہی میں صرف ہو یہ بھی ضروری نہیں، اس لئے اوقاف میں عشر واجب قرار دینے میں بھی ایک منفعت ہے۔ رہ گئی بات ”وقف علی الاولاد“ کی تو جب عام اوقاف میں عشر واجب ہے تو وقف علی الاولاد میں تو بدرجہ اولیٰ واجب ہونا چاہئے۔



فی سبیل اللہ زکوٰۃ کا ایک اہم مصرف

”قرآن مجید نے زکوٰۃ کے جو مصارف ذکر کئے ہیں، ان میں ایک اہم مصرف ”فی سبیل اللہ“ ہے۔ ”فی سبیل اللہ“ سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلہ میں معاصر اہل علم کی رائیں مختلف ہیں۔ موضوع کی اہمیت کے پیش نظر اسلامک فقہ اکیڈمی کے پانچویں سمینار منعقدہ جامعۃ الرشاد اعظم گڑھ ۱۹۹۲ء میں یہ مسئلہ بھی زیر بحث تھا۔ یہ تحریر اسی موضوع سے متعلق ہے۔“

قرآن مجید نے زکوٰۃ کے جو مصارف ہشتگانہ بیان کئے ہیں ان میں ایک ”فی سبیل اللہ“ ہے، فی سبیل اللہ سے متعلق تین اہم مباحث ہیں: (۱) اول یہ کہ فی سبیل اللہ سے کیا مراد ہے؟ (۲) دوسرے اس مد میں بھی ”مالک بنانے“ کی شرط ہے یا نہیں؟ (۳) تیسرے اس مد میں بھی فقر و احتیاج ضروری ہے یا نہیں؟ پہلے نکتہ پر سلف صالحین میں بہت کم اختلاف ہے، لیکن دوسرے اور تیسرے نکات پر ائمہ مجتہدین کے دور سے اختلاف رہا ہے، اس وقت ان تینوں نکات پر گفتگو کی جاتی ہے۔

فی سبیل اللہ میں کچھ لوگ مطلق توسع کے قائل ہیں، بعض حضرات ایک گونہ تحدید کے، اور جمہور محدثین و فقہاء کے نزدیک اس کا دائرہ نہایت محدود ہے؛ اس لئے اس سلسلہ میں سب سے پہلے اہل علم کی آراء پیش کی جائیں گی، پھر متوسعین اور جمہور کی دلیلیں، اس کے بعد ان دلائل کا تجزیہ کیا جائے گا تاکہ کسی نتیجہ تک پہنچا جاسکے۔

جمہور فقہاء کی رائے

ائمہ اربعہ اس بات پر متفق ہیں کہ ”فی سبیل اللہ“ سے مجاہدین فی سبیل اللہ مراد ہیں، حنفیہ کی رائے طحاوی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے ان الفاظ میں نقل کی ہے:

”قوله فی سبیل اللہ هو منقطع الغزاة والحاج“^۱

یہی بات ”مجمع الانہر“ میں کہی گئی ہے..... شوافع کے نقطہ نظر کی ترجمانی سیوطی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے ان

الفاظ میں کی ہے:

”القائمین بالجهاد لمن لا في لهم ولو اغنياء“^۱

کار جہاد انجام دینے والے، جن کا وظیفہ مقرر نہ ہو، گو وہ مالدار ہوں“ قرطبی نے مالکیہ کی رائے نقل کی ہے کہ:

”في سبيل الله وهم الغزاة“^۲

حنابلہ رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی کے یہاں بھی مجاہدین اس کا مصداق اولین ہیں

”أما في سبيل الله فمنهم الغزاة الذين لا حق لهم في الديوان عند الامام احمد“^۳

یہاں تک کہ امام مالک رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی نے فرمایا، فی سبیل اللہ کا لفظ گواپنے معنی کے اعتبار سے عام ہے، مگر اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس آیت میں مجاہدین ہی اس کا مصداق ہیں:

”سبل الله كثيرة ولكني لا أعلم خلافا في أن المراد بسبيل الله ما هنا الغزاة من جملة سبل الله“^۴

تَرْجَمَهُ: ”اللہ کے راستے بہت ہیں۔ لیکن میرے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہاں اللہ کے راستے سے جہاد مراد ہے، جو من جملہ اللہ کے راستوں کے ہے۔“
علامہ عینی رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی ناقل فرماتے ہیں:

”وقال السكاكي: منقطع الغزاة وهو المراد من قوله في سبيل الله عند أبي حنيفة وأبي يوسف والشافعي ومالك وعند أحمد ومحمد منقطع الحاج.“^۵
تَرْجَمَهُ: ”سکاکی رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی کہتے ہیں کہ ”فی سبیل اللہ“ سے مراد امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام شافعی اور امام مالک رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک وہ مجاہدین ہیں، جن کے پاس سامان سفر نہ ہو۔ امام احمد اور امام محمد رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک اس سے سامان سفر سے محروم حاجی مراد ہے۔“

ائمہ مجتہدین تک ہمیں ”فی سبیل اللہ“ کے مصداق کی تعیین میں صرف دو مواقع پر توسع نظر آتا ہے، ایک یہ کہ مالکیہ کے یہاں مجاہدین کی مد کے علاوہ آلات جہاد کی فراہمی اور دفاعی تیاریوں پر بھی اس کے خرچ کی اجازت ہے..... جس کا ذکر آگے آئے گا اور امام احمد رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی کے ایک قول کے مطابق نیز امام محمد رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک ایسے حاجی کو بھی اس مد سے دیا جاسکتا ہے جو حج فرض ہونے کے بعد استطاعت حج

^۱ جلالین: ۱۶۱ ^۲ الجامع لاحکام القرآن: ۱۸۵/۸ ^۳ تفسیر ابن کثیر: ۲/۳۸۰

^۴ احکام القرآن لابن العربی: ۲/۹۶۹ ^۵ عینی علی الہدایہ: ۱/۲۵۰ ^۶ دیکھئے: صاوی علی الجلالین: ۲/۱۵۴

سے محروم ہو گیا ہو، لیکن حنفیہ رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی نے عام طور پر امام محمد رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی کے اس قول کو قابل ترجیح نہیں کہا ہے، اکثر متون میں اس کو صیغہ ترمیض (قیل) کے ساتھ نقل کیا گیا ہے، نسفی، حصکفی، اسیبجانی رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی اور اکثر فقہاء نے اس رائے کو معتمد نہیں مانا ہے..... لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی کے درمیان زکوٰۃ کے مسئلہ میں ”فی سبیل اللہ“ کے مصداق میں یہ وسعت اور تنگی محض لفظی اختلاف کا درجہ رکھتی ہے، کہ حنفیہ کے یہاں مجاہد ہو یا حاجی، اس کے مصرف زکوٰۃ ہونے کے لئے ”فقر“ ضروری ہے اور ”فقر“ بجائے خود استحقاق زکوٰۃ کے لئے کافی ہے..... امام احمد سے بھی ایک قول ”فی سبیل اللہ“ سے حجاج مراد ہونے کا منقول ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ یہی ان کی معروف و ”اظہر“ رائے ہے: وقال أحمد في أظهر الروایتين: الحج من سبيل الله.

متوسعین

بعد کے فقہاء میں ایک گروہ ہمیں ایسا نظر آتا ہے جس نے ”فی سبیل اللہ“ کے معنی میں عموم و وسعت کی راہ اختیار کی ہے ان میں سرفہرست چھٹی صدی کے نامور فقیہ و عالم ملک العلماء علامہ کاسانی رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی کا نام نامی آتا ہے، وہ فرماتے ہیں:

”وفی سبیل اللہ عبارة عن جميع القرب فیدخل فیہ کل من سعی فی طاعة اللہ وسبیل الخیرات“

ترجمہ: ”فی سبیل اللہ تمام نیکیوں سے عبارت ہے اور اس میں اللہ کی اطاعت اور نیکیوں کے راستہ میں کی جانے والی ہر کوشش داخل ہے۔“

مگر علامہ کاسانی رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی نے ایک ہاتھ سے ”فی سبیل اللہ“ کے مفہوم میں جو وسعت برتی تھی، دوسرے ہاتھ سے اسے یہ قید لگا کر واپس بھی لے لیا ہے کہ:

”إذا كان محتاجاً“

ترجمہ: ”بشرطیکہ وہ محتاج ہو۔“

جب حاجت اور فقر کی شرط پر زکوٰۃ دی جائے گی، تو عملاً اس مصرف میں وہی تحدید باقی رہے گی جو دوسرے فقہاء کے یہاں ہے، تاہم شاید کاسانی رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی کی اس تشریح سے فائدہ اٹھا کر صاحب فتاویٰ ظہیریہ نے ”طلبہ علوم دینیہ“ کو اس مد کا مصداق قرار دیا ہے..... لیکن عام طور پر فقہاء نے ”طلبہ“ کے لئے بھی فقر و

۱۱۲ ۲۸۹/۳ رد المختار: ۲۴۲/۲ ۲۴۲/۲ بحر الرائق: ۲۴۲/۲ ۲۴۲/۲ بحر الرائق: ۲۴۲/۲

۲۴۲/۲ بدائع الصنائع: ۴/۲ ۲۴۲/۲ تاتار خانیہ: ۲۴۲/۲ ۲۴۲/۲ بحر الرائق: ۲۴۲/۲

احتیاج کی قید برقرار رکھی ہے، اسی لئے عملاً زکوٰۃ کی اس مد کے سلسلہ میں ان حضرات کی آراء سے کوئی حقیقی توسع پیدا نہیں ہوتا، اس لئے **رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالٰی** نے کہا ہے کہ تعبیر و مراد کا یہ فرق صرف وصیت و اوقاف کے باب میں ظاہر ہوگا۔

”وثمرۃ الاختلاف فی نحو الاوقاف.“^۱

جن فقہاء کے ہاں ”فی سبیل اللہ“ والے مد میں فقر و احتیاج کی شرط نہیں، ان کے ہاں البتہ ”فی سبیل اللہ“ کے معنی میں توسع حقیقی طور پر اثر انداز ہوگا..... اس سلسلہ میں غالباً سب سے پہلے مشہور شافعی عالم فقال **رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالٰی** نے بعض فقہاء سے توسع نقل کیا ہے اور کہا کہ:

”أنهم أجازوا صرف الصدقات الى جميع وجوه الخير من تكفين الموتى و

بناء الحصون و عمارة المسجد لأن قوله وفي سبیل اللہ عام فی الكل.“^۲

ترجمہ: ”فقہاء نے تمام کارہائے خیر جیسے مردہ کو کفن، قلعوں اور مسجدوں کی تعمیر میں صدقات کے خرچ کرنے کی اجازت دی ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”فی سبیل اللہ“ ان سب میں عام ہے۔“

تفسیر مواہب الرحمن میں بھی صاحب رائے کی وضاحت کے بغیر بعض فقہاء سے اس طرح کی رائے نقل کی گئی ہے۔

امام فخر الدین رازی نے اسی قول کو نقل کیا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بے لفظوں میں انہوں نے اس کی تائید بھی کی ہے:

”إعلم أن ظاهر اللفظ فی قوله و فی سبیل اللہ لا یوجب القصر علی کل

الغزاة.“^۳

افسوس کہ فقال **رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالٰی** نے ان فقہاء کا نام بھی ذکر نہ کیا جو لغوی معنی کے اعتبار سے اس مد میں وسعت کے قائل تھے، شاید ایسا اس لئے ہوا ہو کہ اس زمانہ میں یہ قول ”شدوذ“ کا درجہ رکھتا تھا اس لئے انہوں نے اس کو قابل ذکر بھی نہ سمجھا ہو، اس کے بعد تین سو سال سے زیادہ عرصہ تک اس رائے کی کوئی تائید ہوتی نظر نہیں آتی، سوائے اس کے کہ بعض مصنفین نے مذاہب و آراء کی نقل کے ذیل میں ایک ایسی رائے کی حیثیت سے اس کا ذکر کر دیا، جس کے حاملین اور قائلین بھی پردہ ابہام میں ہوں، پھر گیارہویں صدی کے مشہور محقق اور محدث علامہ مرتضیٰ زبیدی (م ۱۲۰۵ھ) نے اس کی تائید میں چند سطریں لکھیں، فرماتے ہیں:

”يمكن أن يريد المجاهدين والإنفاق منها في الجهاد لأنه يطلق عليه هذا الاسم عرفاً ويمكن أن يريد سبيل الخير كلها المقربة إلى الله“^۱۔
 ترجمہ: ”ممکن ہے کہ مجاہدین پر اور جہاد میں خرچ کرنا مراد لیا جائے، اس لئے کہ عرف میں اس نام (فی سبیل اللہ) کا اطلاق اسی پر کیا جاتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ خیر کے وہ تمام راستے جو اللہ سے نزدیک کرنے والے ہیں، وہ مراد ہوں۔“

پھر اپنے مذاق متصوفانہ کی وجہ سے اس میں وہ عموم برتا کہ مجاہدین کا رزار سے لے کر مجاہدہ نفس کرنے والوں تک اس کا دائرہ وسیع کر دیا اور پیاسے جانوروں اور درختوں کی بھی اس مدد زکوٰۃ سے محرومی گوارانہ کی، لکھتے ہیں:

”بل ما تقتضيه المصلحة العامة لكل انسان بل لكل حيوان حتى الشجرة يراها تموت عطشا فيكون عنده بما يشتري لها ما يستقيها به من مال الزكاة فيسقيها بذلك فإنه من سبيل الله وإن أراد المجاهدون فالمجاهدون معلومون بالعرف من هم والمجاهدون أنفسهم أيضا في سبيل الله فيعانون بذلك على جهاد أنفسهم.“^۲

ترجمہ: ”بلکہ ہر انسان، بلکہ ہر جانور یہاں تک کہ وہ درخت جو پیاس سے سوکھ رہا ہو، کے لئے مصلحت عامہ کا جو تقاضہ ہو وہ سب فی سبیل اللہ میں داخل ہے۔ کہ اگر اس کے پاس مال زکوٰۃ میں ایسا مال ہو جس کے ذریعہ وہ اس کی آبیاری کا سامان کر سکے، تو اس کو اس سے سیراب کرے۔ اس لئے کہ اس کا شمار بھی فی سبیل اللہ میں ہے۔ اور اگر اس سے مجاہدین مراد لیں۔ تو جو لوگ اپنے نفس سے جہاد کرنے میں مشغول ہوں وہ بھی فی سبیل اللہ کا مصداق ہیں کہ زکوٰۃ کے ذریعہ وہ مجاہدہ نفس میں مدد لیتے ہیں۔“

اس کے بعد نسبت کم درجہ کی توسیع علامہ صنعانی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کے ہاں ملتی ہے، انہوں نے مجاہدین پر قیاس کرتے ہوئے قضاء، مفتیین اور مدرّسین کو بھی اسی زمرہ میں رکھا ہے؛

”ويلحق به من كان قائماً بمصلحة عامة من مصالح المسلمين كالقضاء و الافتاء والتدريس وإن كان غنياً.“^۳

ترجمہ: ”اسی سے وہ لوگ بھی ملحق ہیں جو مسلمانوں کی مصالح میں سے کسی عام مصلحت کو انجام

دینے میں مشغول ہوں۔ جیسے: قضاء، افتاء، تدریس اگرچہ وہ غنی ہوں۔“

ہرچند کہ شاہ ولی اللہ صاحب (رحمۃ اللہ تعالیٰ) نے صراحتاً اس مد کی کوئی ایسی تشریح نہیں کی ہے، جو وسعت کو بتاتی ہو، لیکن ان کی بعض عبارتوں سے مترشح ہے کہ مصارف زکوٰۃ میں وہ تحدید و حصر کے قائل نہیں ہیں، بلکہ قرآن مجید کی تعبیر کو محض حصر اضافی مانتے ہیں، فرماتے ہیں:

”فالحصر فی قوله تعالیٰ (انما الصدقات) اضافی بالنسبة إلی ما طلبه المنافقون فی صرفها فی ما یشتہون علی ما یقتضیہ سیاق الآية و السرفی ذالك ان الحاجات غیر محصورة و لیس فی بیت المال فی البلاد الخالصة للمسلمین غیر الزکوٰۃ کثیر مال فلا بد من توسعة لتکفی نوائب المدينة. واللہ اعلم“^۱

ترجمہ: ”اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ”انما الصدقات“ میں حصر اضافی ہے منافقین، صدقات کو ان کی خواہشات کے مطابق صرف کرنے کا مطالبہ کرتے تھے، یہ حصر اسی کے مقابل ہے، آیت کے سیاق کا تقاضہ یہی ہے اور اس کی حکمت یہ ہے کہ حاجتیں بے شمار ہیں۔ مسلمانوں کے خالص ممالک کے بیت المال میں زکوٰۃ کے سوا بہت سارا مال نہیں۔ لہذا اس میں توسع ضروری ہے تاکہ یہ شہر کے ہنگامی مسائل کے لئے بھی کفایت کرے۔“

سترہویں صدی کے صنعتی اور فکری انقلاب کے بعد مغرب بڑی قوت سے اسلام پر حملہ زن ہوا اور اس نے عالم اسلام پر استعلا کے ساتھ ساتھ اسلام پر بھی فکری اور نظری یلغار اپنے تمام وسائل کے ساتھ شروع کر دی۔ دوسری طرف اسلام کے خادین اور اس کے فکری و علمی محافظین کا رشتہ حکومت و سلطنت سے کٹ کر رہ گیا اور وسائل و ذرائع سے محرومی ان کے سامنے ایک سوالیہ نشان بن گئی کہ ان حالات میں کہ باطل پورے مادی وسائل کے ساتھ علم و قلم کی شمشیر بے نیام لے کر بڑھ رہا ہے، اسلامی سلطنتیں مغربی تہذیب کے سامنے سپر انداز ہو چکی ہیں اور ان کے بیش قدر ذرائع میں ثقافت و تہذیب کے نام پر ”بد دینیوں“ کے لئے تو وافر حصہ ہے لیکن حفاظت اسلام کے لئے نہ صرف کوئی حصہ نہیں، بلکہ وہ ایک جرم کا درجہ رکھتا ہے، ان حالات میں وہ اسلام کی فکری مورچہ بندی اور اہل باطل کی صف شکنی اور مدافعت کے لئے کہاں سے وسائل لائیں؟

اس صورت حال نے پورے جذبہ اخلاص کے ساتھ ان کو راہ بتائی کہ ”فی سبیل اللہ“ کے معروف مفہوم کی بجائے اس کے لغوی معنی کو اختیار کرتے ہوئے زکوٰۃ سے اس ضرورت کی تکمیل کی جائے، اسی لئے اس صدی

^۱ حجة الله البالغة: ۱۴۶/۲ مع ترجمہ اردو

سے پہلے جہاں محقق علماء کے یہاں اس رائے کو ایسا ”شدوڈ“ سمجھا جاتا تھا کہ یہ تک کسی نے نہیں لکھا کہ اس وسعت کا قائل کون ہے؟ اس صدی میں عالم اسلام کے وہ علماء جو اسلام کے قلب و جگر اور زبان و دہن بن کر اسلام کی فکری سر بلندی کا اثبات کرتے رہے اور ”کلمۃ اللہ تعلقو ولا تعلی“ کا ذریعہ بننا ان کو نصیب ہوا، انہوں نے ہی اس مد میں وسعت و کشائش کا آواز بلند کیا، یہ ہیں: صاحب المنار علامہ رشید رضا مضرى رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی جنہوں نے غالباً سب سے پہلے اس نقطہ نظر کو دلائل و براہین کے پیرہن کے ساتھ پیش کیا..... علامہ سید سلیمان ندوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی..... مولانا ابوالکلام آزاد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی..... نواب صدیق حسن خاںؒ..... ماضی قریب کے علماء میں مولانا سید احمد عروج قادری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی..... مولانا امین احسن اصلاحی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی..... اور بعض دوسرے علماء۔

ڈاکٹر یوسف قرضاوی۔ جن کی ”فقہ الزکوٰۃ“ اسلامی کتب خانہ میں ایک گرانقدر اضافہ ہے..... نے اس تحدید و توسیع کے درمیان ایک درمیانی راہ نکالی کہ فی سبیل اللہ سے مراد گو ”مجاہدین“ ہی ہیں، لیکن جہاد سے صرف ”جہاد بالسیف“ ہی مراد نہیں ہے، جہاد بالقلم اور جہاد باللسان وغیرہ بھی اس میں داخل ہے..... ہر چند کہ قرضاوی صاحب نے رشید رضا کی بے روک ٹوک توسیع پر نقد کر کے یہ راہ وسط نکالی ہے، لیکن ”جہاد“ کے مفہوم میں اس عموم کے بعد حقیقت یہی ہے کہ رشید رضا اور قرضاوی صاحب کی رائے میں عملاً کوئی بڑا فرق باقی نہیں رہ پاتا۔

جمہور کے دلائل

جمہور فقہاء جو اس مد کو ”مجاہدین“ اور ”غزاة“ تک محدود مانتے ہیں، ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

① ”انما“ کا لفظ عربی زبان میں حصر کو بتلاتا ہے اور ”فی سبیل اللہ“ کو لغوی معنی کے اعتبار سے عام رکھا جائے تو پھر مصارف زکوٰۃ میں کوئی تحدید باقی نہیں رہتی۔

② زکوٰۃ کے آٹھ مصارف کی تعیین اس بات کی متقاضی ہے کہ ان تمام مدت میں نوعیت کا اختلاف پایا جائے، لیکن ”فی سبیل اللہ“ میں اگر اس درجہ عموم روا رکھا جائے تو ادنیٰ تکلف کے بغیر بقیہ ساتوں مصارف بھی ”فی سبیل اللہ“ کے تحت آجاتے ہیں۔

③ احادیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آٹھ مصارف میں تحدید اور انحصار ہی شارع کا منشاء ہے اور ”فی سبیل اللہ“ میں عموم کے بعد اس منشاء کی تکمیل ممکن نہیں ابوداؤد شریف میں مروی ہے:

۱۔ تفسیر المنار: ۵۰۵، ۵۰۶/۱۰ ۲۔ سیرۃ النبی: ۱۲۶/۵ ۳۔ ترجمان القرآن: ۳۱۹/۳

۴۔ الروضة النديه: ۲۰۶، ۲۰۷/۱ ۵۔ دیکھئے: عشر زکوٰۃ اور سود کے چند مسائل ۶۔ تدبر قرآن: ۱۹۲/۳

۷۔ فقہ الزکوٰۃ: ۵۸/۲، ۶۵۷

”عن زیاد بن حارث الصدائی قال: أتیت رسول اللہ فبايعته وذکر حديثاً طويلاً فأتاه رجل فقال أعطني من الصدقة، فقال له رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إن اللہ لم یرض بحکم نبی ولا غیره فی الصدقات حتی حکم فیها هو فجزءها ثمانية أجزاء فان كنت من تلك الأجزاء أعطيتك حقل.“^۱

ترجمہ: ”زیاد بن حارث صدائی رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے کہ میں رسول اللہ کے پاس آیا اور میں نے بیعت کی، زیاد نے ایک طویل حدیث کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایک شخص آپ کے پاس آیا اور اس نے کہا: مجھے صدقہ دیجئے۔ آپ نے اس سے فرمایا کہ صدقات کے معاملہ کو اللہ تعالیٰ نے نبی یا کسی اور کی مرضی پر نہیں رکھا ہے۔ بلکہ اس کے بارے میں خود فیصلہ فرمادیا اور آٹھ صنفیں مقرر کر دیں۔ اگر تم ان میں سے ہو تو میں تم کو تمہارا حق دے دوں۔“

۴ ”فی سبیل اللہ“ کی حیثیت ایک اصطلاح شرع کی ہے، لہذا جب یہ لفظ مطلق بولا جائے تو اس سے ”مجاہدین فی سبیل اللہ“ ہی مراد ہوں گے، چنانچہ امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے فرمایا:

”سبل اللہ كثيرة ولكن لا أعلم خلافاً في أن المراد بسبيل اللہ ههنا الغزو في سبيل اللہ.“^۲

ترجمہ: ”اللہ کے راستے تو بہت ہیں؛ لیکن میرے علم کے مطابق اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہاں ”سبیل اللہ“ سے جہاد فی سبیل اللہ مراد ہے۔“

اس طرح کی تصریحات دوسرے اہل علم کے یہاں بھی موجود ہیں جن کا ذکر آگے آئے گا۔

۵ غور کیا جائے تو چوتھی صدی ہجری تک ”فی سبیل اللہ“ کے مصداق میں دو کے سوا کوئی تیسرا قول نہیں ملتا، ایک مجاہدین اور متعلقات جہاد دوسرے حجاج۔ گویا ائمہ مجتہدین کے دور میں اس پر اجماع منعقد ہو چکا، اس کے بعد کسی اور رائے کا اظہار گویا خرق اجماع کے مترادف ہے۔

۶ مصارف زکوٰۃ کی آیت سے پہلے قرآن مجید میں جہاد کا ذکر کیا گیا ہے، اور ”انفروا خفاً وثقلاً“^۳ کی ترغیب دی گئی ہے، قرآن مجید کا عام اسلوب بیان یہ ہے کہ وہ ایک مسئلہ کے ذکر کے بعد جب دوسرے مسئلہ کی طرف متوجہ ہوتا ہے، تو ان دونوں میں کوئی مناسبت اور باہمی ربط ہوا کرتا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہاں فی سبیل اللہ سے ”مجاہدین فی سبیل اللہ“ مراد ہیں۔^۴

^۱ احکام القرآن لابن عربی: ۲/۹۶۹

^۲ ابو داؤد: ۱/۲۳۰ کتاب الزکوٰۃ، نیز ملاحظہ ہو: درمنثور: ۲/۲۲۰

^۳ التوبة: ۴۱

^۴ الاساس فی التفسیر للشیخ السید حوصی: ۴/۲۳۱۲

متوسعین کی دلیلیں

۱۔ فی سبیل اللہ اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے عام ہے اور کتاب و سنت میں جو عام وارد ہوں، وہ اپنے عموم پر باقی رہتے ہیں، سوائے اس کے کہ اس کے خلاف کوئی قرینہ موجود ہے۔ امام رازی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اسی عموم سے استدلال کیا ہے۔^۱

۲۔ اگر ”فی سبیل اللہ“ سے مجاہدین ہی مراد ہوں تو ان پر ان دوسرے لوگوں کو قیاس کیا جاسکتا ہے، جو مسلمانوں کی مصالح عامہ کو انجام دیتے ہوں جیسے قضاة، اہل افتاء، مدرسین وغیرہ۔ علامہ صنعانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس طرف اشارہ کیا ہے اور صنعانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا خیال ہے کہ اسی طرف امام بخاری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا میلان تھا، چنانچہ انہوں نے اپنی ”صحیح“ میں ایک عنوان اس طرح قائم فرمایا ہے ”باب رزق الحاکم و العاملین علیہا“..... (قاضی اور عاملین زکوٰۃ کے کفاف کا بیان)۔ غرض اعلاء کلمۃ اللہ کی علت میں اشتراک کی وجہ سے دوسرے لوگوں کو بھی اس زمرہ میں رکھ کر ان کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔

۳۔ قرآن مجید نے بعض مصارف پر لام داخل کیا ہے جو ”تملیک“ کے معنی میں ہوتا ہے۔ گویا ان مصارف میں افراد و اشخاص کی حاجت روائی اور ان کو مالک بنانے کی طرف اشارہ ہے، جب کہ بعض مصارف پر ”فی“ داخل کیا گیا ہے، جس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس مد سے اشخاص و افراد بذات خود مراد نہیں ہیں، بلکہ شریعت کی کچھ خاص مصلحتیں پیش نظر ہیں کہ زکوٰۃ کے ذریعہ ان کی تکمیل کی جائے۔ لہذا ”جہاد فی سبیل اللہ“ کی مصلحت اور مقصود کی جن ذرائع سے بھی تکمیل ہوتی ہو، تکمیل جائے گی۔

۴۔ مصارف زکوٰۃ پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ بنیادی طور پر اس کے دو مقاصد ہیں، ایک مقصد فقراء کی حاجت کو پورا کرنا ہے، دوسرا مقصد اعلاء کلمۃ اللہ ہے۔ فقراء و مساکین، ابن سبیل، غارمین اور عاملین وغیرہ پہلے مقصد کو پورا کرتے ہیں جب کو مؤلفۃ القلوب اور فی سبیل اللہ سے دوسرے مقصد کی تکمیل ہوتی ہے۔ فی زمانہ چوں کہ اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے جہاد بالسیف سے بڑھ کر جہاد بالقلم کی ضرورت ہے اور آج کا رگاہ مقابلہ صحافت، ادب، تصنیف و تالیف اور علم و فن بن چکا ہے، اس لئے شریعت کے اس منشاء و مصلحت کی تکمیل اس کے بغیر ممکن نہیں کہ فی سبیل اللہ کے مفہوم میں وسعت برتی جائے۔

۵۔ قرن اول میں فی سبیل اللہ سے بعض صحابہ نے ”جج“ مراد لیا ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا سے مروی ہے کہ اس سے مراد حجاج اور عمرہ کرنے والے ہیں، اسی طرح کا قول حضرت عبداللہ بن

^۱ تفسیر کبیر: ۱۱۳/۱۶ نیز ملاحظہ ہو: اتحاف السادة المتقين للزبيدي: ۲۵۰/۴

^۲ سبل السلام: ۶۳۴/۲

^۳ بخاری شریف: ۱۰۶۱/۲

عباس رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے بھی منقول ہے، نیز امام بخاری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے ابوالاس سے نقل کیا ہے کہ آپ نے ان کو صدقہ کا اونٹ عطا فرمایا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ فی سبیل اللہ کی مد مجاہدین میں منحصر نہیں ہے۔

۶ فقہاء متاخرین کے یہاں اس بات کی صراحت ملتی ہے کہ انہوں نے طلبہ علوم دینیہ کو بھی اس مد میں شمار کیا ہے، فقہاء مالکیہ نے تو بیانگ دہل غنی طلبہ کو بھی اس مد میں شامل رکھا اور وجہ بتائی ہے کہ وہ بھی مجاہدین ہیں، چنانچہ علامہ صاوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

”مذهب مالک أن طلبه العلم المنهمكين فيه لهم الأخذ من الزكوة ولو غنيا إذا انقطع حقهم من بيت المال لأنهم مجاهدون.“^۱

ترجمہ: ”امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا مذہب یہ ہے کہ طلبہ جو علم میں منہمک ہوں، ان کے لئے زکوٰۃ لینا درست ہے۔ گو وہ مال دار ہوں، بشرطیکہ بیت المال سے ان کا حق مسدود ہو گیا ہو؛ اس لئے کہ وہ مجاہدین ہیں۔“

لیکن خود فقہاء حنفیہ کے یہاں بھی ایسی صراحتیں مل جاتی ہیں کہ غنی طلبہ کو زکوٰۃ کی رقم دی جاسکتی ہے، علامہ ہسکلی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے صاحب واقعات سے نقل کیا ہے:

”إن طالب العلم يجوز له أخذ الزكوة ولو غنيا إذا فرغ نفسه لإفادة العلم و استفادته لعجزه عن الكسب.“^۲

ترجمہ: ”طالب علم گو غنی ہو، اگر وہ اپنے آپ کو علم کے افادہ اور استفادہ کے لئے فارغ کر لے تو اس کے لئے زکوٰۃ لینا جائز ہے۔ کیوں کہ وہ کسب معاش سے عاجز ہے۔“

۷ مصارف صدقات کی آیت میں ”انما“ حصر حقیقی کے لئے نہیں ہے بلکہ حصر اضافی کے لئے ہے، چوں کہ منافقین آرزو مند تھے کہ صدقات میں سے ان کو دیا جائے، جیسا کہ اس آیت سے پہلے کی آیت میں مذکور ہے، قرآن ان کے استحقاق کی نفی کرنا چاہتا ہے تو قرآن مجید کا منشاء صرف منافقین کے استحقاق کی نفی کرنا ہے، مطلق حصر و تحدید مقصود نہیں۔^۳

جمہور کی دلیل پر ایک نظر

اب ہم ایک نظر ان دلائل پر ڈالیں گے جو فریقین کی جانب سے پیش کئے گئے ہیں۔ جمہور کی طرف سے۔

^۱ ملاحظہ ہو احکام القرآن للقرطبی: ۱۸۵/۸ نیز ملاحظہ ہو صحیح بخاری، کتاب الزکاة، باب قوله تعالى والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل ^۲ حاشیہ صاوی علی تفسیر الجلالین: ۱۵۴/۲ ^۳ درمختار علی هامش الود: ۲۸۵/۳ نیز ملاحظہ ہو مراقی الفلاح: ۴۷۵ ^۴ ملاحظہ ہو حجة الله البالغة: ۱۰۶/۲ مصارف زکوٰۃ

”فی سبیل اللہ“ میں مجاہدین کی تخصیص پر یہ استدلال کہ اس سے پہلے جہاد کا مضمون آیا ہے؛ اس لئے ضروری ہے کہ یہاں بھی ”فی سبیل اللہ“ سے جہاد ہی مراد ہو، محض ایک قرینہ بعید کا درجہ رکھتا ہے، منافقین کو نماز و روزہ بظاہر کر لیتے تھے؛ لیکن سب سے زیادہ ”جہاد“ سے راہ فرار اختیار کرتے تھے، اس لئے ترغیب جہاد کے بعد روئے سخن منافقین کی طرف ہوا اور چوں کہ منافقین مفت خوری کے متمنی رہتے تھے، اس لئے ایک طرف ان کے اس مزاج و مذاق کی مذمت کی گئی اور دوسری طرف یہ وضاحت بھی کر دی گئی کہ زکوٰۃ و صدقات کے مصرف کون لوگ ہیں؟ اس طرح فی سبیل اللہ کے مفہوم میں تحدید و حصر کے بغیر بھی آیت کے سیاق و سباق سے اس کا ربط قائم رہتا ہے۔ اس کے سوا جمہور نے اپنے نقطہ نظر پر جو نکات پیش کئے ہیں وہ کافی قوی ہیں!

متوسعین کے دلائل پر ایک نظر!

- ۱ دوسرے گروہ کی سب سے قوی دلیل ”فی سبیل اللہ“ کا لفظی اعتبار سے عموم و اطلاق ہے۔ لیکن اگر جمہور کے نقطہ نظر کے مطابق اس کو ایک شرعی اصطلاح تسلیم کر لیا جائے تو پھر اس دلیل میں کوئی وزن باقی نہیں رہتا، اس لئے کہ اصطلاحات شرعیہ میں الفاظ کے عموم و اطلاق اور اس کے حقیقی و لغوی معنی کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔
- ۲ ”مجاہدین“ پر مصارف زکوٰۃ کے باب میں دوسروں کو قیاس کرنا اس لئے قرین صواب نہیں کہ زکوٰۃ عبادت ہے اور عبادت میں اصل ”تعبد“ ہے اور تعبیدی احکام میں اصولی طور پر قیاس کو دخل نہیں۔
- ۳ ”لام“ اور ”فی“ سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ پہلی قسم کے مدات میں شارع نے صرف اشخاص کی ضرورت کو سامنے رکھا ہے، دوسری قسم کی مدات میں مصالح بھی پیش نظر ہیں؛ لیکن خود قرآن مجید کی تعبیر سے واضح ہے کہ ان مدات میں بھی مجرد مصلحت مقصود نہیں ہے بلکہ افراد کے واسطے سے مصلحت کی تکمیل مقصود ہے، غور کیا جائے کہ فک رقاب کا مسئلہ ہو، ابن سبیل کی مدد ہو یا غارمین کا، ہر جگہ افراد و اشخاص کے ذریعہ مصلحت کی تکمیل ہوتی ہے، اس لئے ”فی سبیل اللہ“ والی مصلحت بھی افراد و اشخاص کے واسطے سے مکمل کی جائے گی محض رفاہی اور دینی افعال و اعمال کے ذریعہ نہیں، اسی لئے جو لوگ ”فی سبیل اللہ“ سے مجاہدین مراد لیتے ہیں، ان کے ہاں اصل عبارت ”فی سبیل الغزاة فی سبیل اللہ“ قرار پائے گی۔ علامہ زنجیری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے تعبیر میں ”لام“ سے ”فی“ کی طرف عدول کی اچھی عقدہ کشائی کی ہے، فرماتے ہیں:

”فإن قلت: لم عدل عن اللام إلى في في الأربعة الأخيرة قلت: لا يذان بأنهم أرسخ في إستحقاق التصديق عليهم من سبق ذكره لأن ”في“ للوعاء فنبه على أنهم أحقاء بأن توضع فيهم الصدقات و يجعلوا مظنة لها و مصبا و

ذالك لما في فك الرقاب من الكتابة أوالرق أوالاسر وفي فك الغارمين من الغرم من التخليص و الانقاذ ونجمع الغازي الفقيرا والمنقطع في الحج بين الفقر او العباداة و كذلك ابن السبيل جامع بين الفقر والغربة عن الأهل والمال و تكرير "في" في قوله و في سبيل الله و ابن السبيل فيه فضل ترجيح لهذين على الرقاب و الغارمين." ۱

ترجمہ: "اگر تم کہو کہ آخری چار مصارف میں "لام" سے "فی" کی طرف کیوں رجوع کیا گیا تو میں کہوں گا کہ یہ بتانے کے لئے کہ وہ بہ مقابلہ سابق الذکرات کے صدقہ کے زیادہ مستحق ہیں؛ اس لئے کہ "فی" ظرف کے لئے ہے۔ تو اس بات پر متنبہ فرمایا گیا کہ وہ لوگ اس بات کے زیادہ مستحق ہیں کہ ان میں زکوٰۃ رکھی جائے۔ "فک رقاب" یعنی غلام مکاتب یا مطلق غلام یا قیدیوں کو آزاد کرنے اور مقروضوں کی قرض سے گردن چھڑانے میں ان کو نجات دلانا اور غلامی سے نکالنا ہے اور محتاج مجاہد یا حج میں جس کا سامان سفر ختم ہو گیا ہو، وہ فقر و محتاجی اور عبادت دونوں کو جمع کئے ہوئے ہے۔ اسی طرح مسافر میں محتاجی نیز اہل و عیال اور مال سے دوری دونوں جمع ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کے ارشاد "فی سبیل اللہ" اور "ابن السبیل" میں "فی" کی تکرار سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان دونوں مدات کو "رقاب" (غلام کو آزاد کرنے) اور "غارمین" (مقروضوں کی مدد) پر زیادہ ترجیح حاصل ہے۔"

آلوسی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس پر اس نکتہ کا اضافہ کیا ہے کہ پہلے چار مصارف میں خود ان کو مالک بنایا جاتا ہے، جب کہ بعد کے چاروں مصارف میں خود اس کو مالک بنانا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ اس کی مصنیحتوں کی تکمیل مقصود ہوتی ہے، تو اس لئے "لام تملیک" پہلے چاروں مصارف کے لئے زیادہ مناسب و موزوں تھا۔

۲ اس میں شبہ نہیں کہ مصارف زکوٰۃ پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ فقراء کی حاجت روائی اور اعلاء کلمۃ اللہ زکوٰۃ کے دو گانہ مقاصد ہیں اور جہاد بالسیف کے علاوہ بھی اظہار دین اور اعلاء کلمۃ اللہ کے مختلف ذرائع ہیں، لیکن ظاہر ہے "اعلاء کلمۃ اللہ" کی حیثیت ایک حکمت و مصلحت کی ہے اور احکام کی بنیاد "حکمت" پر نہیں ہوتی، علت پر ہوتی ہے، علت جیسے "عالمین" میں "عمل عامل" اور "غارمین" میں مقروض ہونا یا بعض فقہاء کی رائے پر دو مسلمانوں کے درمیان مصالحت کے لئے مالی بار کو برداشت کرنا ہے، اسی طرح "فی سبیل اللہ" جہاد ہے اور جہاد کا اصطلاحی مفہوم "جہاد بالسیف" ہے، اس لئے حکم کی بنیاد و اساس اسی پر رہے گی۔

۵ ”فی سبیل اللہ“ میں امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے ایک قول کے مطابق حجاج کو داخل کرنا حضرت عبداللہ بن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُما کے اثر پر مبنی ہے، لیکن خود ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے اثر کا یہ نظر غائر جائزہ لیا جائے تو اس سے مصرف زکوٰۃ والے ”فی سبیل اللہ“ میں عموم قرین صواب نظر نہیں آتا، قرطبی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس روایت کو اپنی تفسیر میں تفصیل سے ذکر کیا ہے، اصل میں ایک شخص نے اپنے مال کے ایک حصہ کی ”فی سبیل اللہ“ وصیت کی تھی، خاتون نے آکر حضرت ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مسئلہ پوچھا، انہوں نے فرمایا: ”فہو کما قال فی سبیل اللہ“، اس مجمل جواب سے خاتون کی الجھن دور نہ ہوئی۔ اس لئے عبدالرحمان بن ابی نعیم نے جو ان کے ساتھ تھے۔ مکرر توجہ دلائی، ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا کہ تم چاہتے ہو کہ میں اسے کہوں کہ ان فوجیوں کو دے دے جو زمین میں فساد مچاتے پھرتے ہیں اور راہگیروں کو لوٹتے ہیں؟ عبدالرحمن نے دریافت کیا: پھر آپ اس کو کس مد میں خرچ کرنے کا حکم دیتے ہیں، حضرت ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا: صالحین کے حوالہ کرنے کا، یعنی حجاج بیت اللہ کو کہ وہ اللہ کے مہمان ہیں۔

غور کیا جائے کہ یہاں زکوٰۃ کے مصرف ”فی سبیل اللہ“ کا کوئی ذکر نہیں، بلکہ یہ ”نذر“ ہے، اس میں جہاد اور دوسرے کار خیر دونوں کی گنجائش تھی، حضرت ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے اپنے زمانہ کے فوجیوں کی بے راہ روی دیکھتے ہوئے ان کو مشورہ دیا کہ حجاج پر خرچ کر دیا جائے، ”نذر“ کی بنیاد اصل میں عرف پر ہوتی ہے، جس میں دونوں معنی کی گنجائش ہے اور ”فی سبیل اللہ“ کی حیثیت مصارف زکوٰۃ میں اصطلاح شرعی کی ہے، اس لئے دونوں میں فرق ظاہر ہے۔ چنانچہ امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی سے ان کے بعض تلامذہ نے اس قول سے رجوع نقل کیا ہے..... گو بعض دفعہ ائمہ کا مرجوع عنہ قول ہی معروف ہو جاتا ہے اور قبول عام حاصل کر لیتا ہے، اس کی واضح مثال ”آمین“ کے جہر و سر میں امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے ہے، آمین میں جہر آپ کا مرجوع عنہ قول ہے، مگر یہی فقہاء شوافع کے ہاں معمول و معتمد ہے، امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے بھی اس طرح کے نذر کے ایک واقعہ سے استدلال کیا ہے جو عہد نبوی ﷺ میں پیش آیا۔ لیکن فقر و احتیاج کی قید کے بعد جیسا کہ ذکر ہوا امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا اختلاف محض تعبیر کے اختلاف کا درجہ رکھتا ہے۔

۶ ”طلبہ“ کے سلسلہ میں جہاں تک حنفیہ کی بات ہے، تو قول صحیح و معتمد یہی ہے کہ ان کے مستحق زکوٰۃ ہونے کے لئے بھی فقر و حاجت کی شرط ہے، گو بعض مصنفین نے ”غنی طلبہ“ کو بھی زکوٰۃ کی اجازت دی ہے، لیکن اس کو کبھی بھی فقہ حنفی میں اعتبار و قبول حاصل نہ ہو سکا، یہ ان کے اس اصول کے خلاف ہے جو صراحتہ فقہ حنفی کی تمام ہی متون و شروح میں منقول ہے کہ سوائے ”عالمین“ کے تمام ہی مدات میں فقر و حاجت کی شرط کے ساتھ ہی

زکوٰۃ کا استحقاق ثابت ہوتا ہے، شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کہتے ہیں:

”وهذا الفرع مخالف لا طلاقهم الحرمة في الغنى ولم يعتمد أحد
والأوجه تقيده بالفقير.“^۱

ترجمہ: ”یہ جزئیہ غنی کے بارے میں فقہاء نے مطلقاً زکوٰۃ کی حرمت کا جو حکم لگایا ہے، اس کے مخالف ہے۔ کسی صاحب علم نے اس قول پر اعتماد نہیں کیا اور صحیح یہی ہے کہ یہ صورت بھی محتاج کے ساتھ مقید ہے۔“

رہ گیا مالکیہ کا طلباء علوم دینیہ کو غناء کے باوجود زکوٰۃ کا مستحق قرار دینا، تو ان کے ہاں واقعی اس میں توسع معلوم ہوتا ہے اور یہ واقعہ ہے کہ ائمہ اربعہ میں اس مسئلہ میں نسبت مالکیہ کے یہاں ایک گونہ وسعت نظر آتی ہے۔
④ شاہ ولی اللہ صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی تمام تر جلالت شان اور ذکاوت موہوبہ کے باوجود اس بات میں ان سے اتفاق ممکن نہیں کہ ”مصارف زکوٰۃ کی اس آیت میں ”انما“ محض ”حصر اضافی“ ہے اور مصارف زکوٰۃ میں فی نفسہ عموم ہے، مقصود صرف ”منافقین“ کی نفی ہے۔ اس لئے کہ ابو داؤد کی روایت آچکی ہے اور مفسرین کے یہاں اور بھی روایات موجود ہیں، جو اس بات کو بے غبار کرتی ہیں کہ اس آیت سے شارع تعالیٰ کا منشأ مصارف کی تحدید و تعیین ہے، یہاں تک کہ خود مہبط وحی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کو بھی اس کا اختیار نہیں دیا گیا کہ وہ بطور خود حقداروں کی تعیین اور مقررہ اصناف میں اضافہ و توسیع کریں۔

مسئلہ کی اصل اور بنیاد

اصل میں اس مسئلہ میں جو بات اساس و بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے، وہ یہ ہے کہ قرآن کی تعبیرات عام طور پر اس کے لغوی معنی میں استعمال ہوتی ہیں اور یہی اس کے ”عربی مبین“ ہونے کا تقاضہ ہے، لیکن بیسیوں اصطلاحات ہیں جن کو قرآن مجید ایک خاص معنی و مفہوم میں استعمال کرتا ہے، صلوٰۃ و صوم، زکوٰۃ و حج، طہارت، معروف و منکر، دین و شریعت وغیرہ۔ یہ اس کی خاص اصطلاحات ہیں، جب سیاق و سباق، صلات، اس سے متعلق افعال اور اس کے لغوی معنی اس کی شہادت نہ دیتے ہوں تو ان کو خاص انہیں اصطلاحی معنوں پر محمول کیا جائے گا، اب سوال یہ ہے کہ ”فی سبیل اللہ“ کی حیثیت کیا ہے؟ جن لوگوں نے اس میں عموم برتا ہے، انہوں نے اس کو سادہ لغوی معنی پر محمول کیا ہے اور جن حضرات نے ”مجاہدین فی سبیل اللہ“ کی تحدید کی ہے، انہوں نے اس کو ایک شرعی اور قرآنی اصطلاح کی نظر سے دیکھا ہے۔

چنانچہ علامہ کا سانی، قاضی ابو یوسف رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی کی رائے کے مطابق مجاہدین کے ساتھ اس کی تخصیص پر یہی استدلال کرتے ہیں کہ

”لأن سبيل الله إذا أطلق في عرف الشرع يراد به ذلك“^۱

ترجمہ: ”کیوں کہ شریعت کے عرف کے مطابق جب مطلق ”سبیل اللہ“ بولا جائے تو اس سے مجاہد فی سبیل اللہ ہی مراد ہوتا ہے۔“

ابن قدامہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

”لأن ”فی سبيل الله“ عند الإطلاق إنما ينصرف إلى الجهاد فإن كل ما في القرآن من ذكر سبيل الله إنما يريد به الجهاد إلا اليسير فيجب أن يحمل ما في الآية على ذلك.“^۲

ترجمہ: ”اس لئے کہ ”سبیل اللہ“ جب مطلق ہو تو اس سے جہاد مراد ہوتا ہے کیوں کہ قرآن میں چند جگہوں کو چھوڑ کر جہاں بھی ”سبیل اللہ“ کا ذکر آیا ہے اس سے جہاد ہی مراد ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ اس آیت میں بھی ”فی سبیل اللہ“ کو اسی معنی پر محمول کیا جائے۔“

لغت کی مشہور کتابوں میں بھی یہی بات کہی گئی ہے..... علامہ ابن اثیر رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی ناقل ہیں:

”وإذا أطلق فهو في الغالب واقع على الجهاد حتى صار لكثرة الاستعمال كأنه مقصور عليه.“^۳

ترجمہ: ”جب فی سبیل اللہ کا لفظ مطلق ہو تو اکثر اس سے جہاد ہی مراد لیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ کثرت استعمال کی وجہ سے یہ لفظ ایسا ہو گیا ہے کہ گویا اس کا صرف یہی معنی ہے۔“

لسان العرب میں کہا گیا ہے:

”وإذا أطلق في الغالب فهو واقع على الجهاد حتى صار لكثرة الاستعمال كأنه مقصور عليه.“^۴

ترجمہ: ”جب یہ لفظ مطلق بولا جائے تو اس سے جہاد مراد ہوتا ہے، یہاں تک کہ کثرت استعمال کی وجہ سے یہ لفظ ایسا ہو گیا ہے کہ گویا اس کا یہی معنی ہے۔“

شارح ہدایہ یعنی کا بیان ہے:

^۱ بدائع الصنائع: ۸۰۴/۲ ^۲ المغنی: ۴۷۰/۶

^۳ لسان العرب: ۳۲۰/۱۱

^۴ تاج العروس: ۳۶۶/۷، نیز ملاحظہ ہو ابن اثیر کی النہایہ: ۱۵۶/۲

”سبیل اللہ عبارة عن جميع القرب لكن عند الإطلاق يصرف إلى الجهاد“^۱
 ترجمہ: ”سبیل اللہ“ میں تمام نیکیاں شامل ہیں؛ لیکن جب یہ لفظ مطلق ہو تو اس سے جہاد مراد ہوگا۔“

شمس الائمہ سرحی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے لکھا ہے:

”الطاعات كلها في سبيل الله ولكن عند إطلاق هذا اللفظ المقصود بهم
 الغزاة عند الناس.“^۲

ترجمہ: ”تمام طاعتیں فی سبیل اللہ میں داخل ہیں؛ لیکن جب یہ لفظ مطلق ہو تو ان سے مقصود مجاہدین ہیں۔“

ان تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن میں جہاں کہیں ”فی سبیل اللہ“ کے لئے معنی جہاد سے انحراف کا قرینہ موجود نہ ہو، وہاں ”فی سبیل اللہ“ سے یہی معنی مراد ہوتا ہے۔ ہاں کسی خاص فعل کے سیاق میں یا صلات کی تبدیلی کی وجہ سے کہیں اس سے مختلف معنی مراد لیا گیا ہو تو وہ اس کے مغائر نہیں، جیسے: صلوٰۃ ایک اصطلاح شرعی ہے، لیکن بعض جگہ لغوی معنی میں بھی استعمال ہوا ہے ”وصل علیہم ان صلوتک سکن لہم“^۳ کہ یہاں صلوٰۃ بہ معنی ”دعا“ وارد ہوا ہے۔

جہاد بھی ایک شرعی اصطلاح ہے!

یہی بات ان حضرات سے بھی کہنی ہے جو ”فی سبیل اللہ“ سے جہاد مراد لے کر خود جہاد کے معنی میں توسع برتتے ہیں اور اس میں شبہ نہیں کہ ”جہاد“ کے لغوی معنی مطلق سعی و کوشش کے ہیں، اس لحاظ سے دین کی سر بلندی کی ہر کوشش فی الجملہ ”جہاد فی سبیل اللہ“ میں داخل ہے، اسی مادۂ اشتقاق کی رعایت سے نصوص میں بعض مقامات پر زبان و قلم کے ذریعہ ہونے والی دینی مساعی پر بھی جہاد کا اطلاق کیا گیا ہے، لیکن یہ صورتیں اصطلاحی جہاد بہر حال نہیں ہیں، یہ ویسے ہی ہے کہ جیسے آپ ﷺ نے ”مسلم“ کی تعریف ان الفاظ میں فرمائی:

”المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده.“^۴

ترجمہ: ”مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے مسلمان محفوظ رہیں۔“

اور ”مؤمن“ کے بارے میں فرمایا گیا:

”لا يؤمن من لا يأمن جاره بوائقه.“^۵

۱۔ البناء علی الہدایہ: ۱۲۵۸/۲ ۲۔ المبسوط: ۱۰/۳ ۳۔ توبہ: ۲۰۳
 ۴۔ التوبہ: ۷۳، عنکبوت: ۶۹ ۵۔ بخاری: ۶/۱ ۶۔ بخاری: ۸۸۹/۲

تَرْجَمًا: ”وہ مؤمن نہیں جس کا پڑوسی اس کے شر سے محفوظ نہ ہو۔“

یا ارشاد ہوا:

”المہاجر من ہجر ما نہی اللہ عنہ۔“^۱

تَرْجَمًا: ”مہاجر وہ ہے جو اللہ کی منع کی ہوئی بات سے باز رہے۔“

ظاہر ہے کہ ان روایات میں اسلام اور ہجرت کے بعض تقاضوں کی طرف کمال لطافت کے ساتھ اشارہ کیا گیا ہے، یہی حال ان روایات کا ہے جن میں قلم و لسان کی مساعی اور سلطان جائز کے ساتھ کلمہ حق کی جرأت اظہار کو جہاد سے تعبیر کیا گیا ہے، امام غزالی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے ”اسماء شرعیہ“ کے متعلق صحیح لکھا ہے کہ اس میں گو معنی لغوی سے مکمل عدول و انحراف نہیں ہوتا؛ لیکن شریعت اس کے مصداق میں تصرف بھی ضرور ہی کرتی ہے اور بعض دفعہ اس کے عموم و اطلاق میں تخصیص سے کام لیتی ہے:

”والمختار عندنا أنه لا سبيل إلى إنكار تصرف الشرع في هذه الأسماء ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلية كما ظنه قوم ولكن عرف اللغة تصرف في الأسماء من وجهين: أحدهما التخصيص ببعض المسميات كما في الدابة فتصرف الشرع في الحج والصوم والإيمان من هذا الجنس إذ للشرع في الاستعمال كما للعرب۔“^۲

تَرْجَمًا: ”ہمارے نزدیک مختار یہ ہے کہ اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ شریعت نے ان الفاظ میں تصرف کیا ہے، نیز یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ یہ الفاظ بالکل لغت سے منقول ہیں، جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ناموں کی بابت عرف لغت نے دو طریقوں پر تصرف کیا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ جو افراد نام کے مصداق ہیں ان میں سے بعض کے ساتھ یہ نام مخصوص کر دیا گیا، جیسے: ”دابة“ کا لفظ، اسی طرح شریعت میں بھی حج، صوم، ایمان وغیرہ کے مصداق میں جو تصرف کیا ہے وہ بھی اسی قبیل سے ہے۔ اس لئے کہ جیسے اہل زبان کا عرف ہے، اسی طرح شریعت کا بھی ایک عرف ہے۔“

پس جہاں کہیں شارع نے ”جہاد“ کی اصطلاح استعمال کی ہو، وہاں ضرور ہے کہ جہاد بالسیف ہی مراد ہو، سوائے اس کے کہ اس کے خلاف کوئی صراحت یا ایسا واضح قرینہ موجود ہو، جو یہاں کنایہ و استعارہ کا متقاضی ہو؛ اس لئے اس آیت میں بھی ”جہاد“ کے معنی میں عموم صحیح نظر نہیں آتا، اسی لئے بہت سے فقہاء نے جہاد فی سبیل

^۱ المستصفی: ۲۳۰/۱، الفصل الرابع في الاسماء الشرعية

^۲ بخاری: ۶/۱

اللہ کی بجائے ”غزو فی سبیل اللہ“ کی اصطلاح استعمال کی ہے، امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا قول گذر چکا ہے: ”المراد بسبیل اللہ ہہنا الغزو فی سبیل اللہ“ ابن کثیر رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے: ”الغزاة الذین لاحق لهم فی الدیوان“..... زنجری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں: ”فقراء الغزاة“..... قاضی بیضاوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے قتال کا لفظ استعمال کیا ہے۔
قرطبی کہتے ہیں:

”وہم الغزاة وموضع الرباط یعطون ما ینفقون فی غزوہم کانوا أغنیاء أوفقراء“

ترجمہ: ”اس کا مصداق مجاہدین اور سرحدات پر رہنے والے ہیں، ان کو دیا جائے گا تاکہ یہ جہاد میں خرچ کریں۔ چاہے وہ مال دار ہوں یا محتاج۔“
حافظ ابن حجر رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کہتے ہیں:

”فالا کثر علی أنه یختص بالغازی.“

ترجمہ: ”اکثر حضرات کے نزدیک یہ غازی کے لئے مخصوص ہے۔“
خود حدیث میں بھی ”غازی“ ہی کا لفظ استعمال ہوا ہے، ارشاد ہے:

”لا تحل الصدقة لغنی إلا لخمسة: لغاز فی سبیل اللہ أولعامل علیہا أولغارم أولرجل اشتراھا بمالہ أولرجل له جار مسکین فتصدق علی المسکین فأهدی المسکین إلی الغنی.“

ترجمہ: ”سوائے پانچ اشخاص کے مال دار کے لئے زکوٰۃ حلال نہیں۔ مجاہد فی سبیل اللہ، عامل زکوٰۃ، مقروض، جس شخص نے اپنے مال سے کوئی زکوٰۃ کی چیز خریدی ہو جس شخص کا کوئی مسکین پڑوسی ہو، مسکین پر صدقہ کیا جائے اور مسکین اس مال دار کو ہدیہ کر دے۔“

نصوص میں جہاد بالقلم، جہاد باللسان اور جہاد بالنفس وغیرہ پر ”جہاد“ کا اطلاق کیا گیا ہے؛ لیکن میرے حقیر علم کے مطابق ”غزوہ“ کا اطلاق اس قسم کی مساعی پر نہیں کیا گیا ہے۔ اس لئے واقعہ ہے کہ مذکورہ آیت میں ”فی سبیل اللہ“ سے جہاد اصطلاحی ہی مراد ہے، نہ کہ مطلق دین کے لئے مساعی اور جدوجہد۔

۱۔ احکام القرآن لابن العربی: ۹۶۹/۲

۲۔ تفسیر بن کثیر: ۳۸۰/۱

۳۔ کشاف: ۱۵۸/۱

۴۔ الجامع لاحکام القرآن: ۱۸۵/۸

۵۔ فتح الباری: ۲۳۲/۳

۶۔ ابوداؤد: ۲۳۱/۱

زکوٰۃ کی اس مد میں تملیک؟

زکوٰۃ کے سلسلہ میں اس بات پر قریب قریب ائمہ اربعہ کے یہاں اتفاق ہے کہ رفاہی کاموں، مدارس و مساجد کی تعمیر اور ریلوں کی مرمت، مردوں کی تجہیز و تکفین اور اس طرح کے کاموں میں زکوٰۃ کی رقم صرف نہیں کی جاسکتی، فقہاء حنفیہ کے علاوہ علامہ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے بھی اس کی صراحت کی ہے البتہ مالکیہ غالباً مقصد جہاد کے لئے تملیک کو ضروری نہیں سمجھتے، محمد بن عبدالحکم نے مال زکوٰۃ سے زرہ، ہتھیار اور آلات حرب کی خریداری وغیرہ کی اجازت دی ہے علامہ محمد عیش مالکی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس مد سے جاسوس کو بھی دینے کی اجازت دی ہے اور گو عام فقہاء نے دفاعی تعمیرات، فصیل بندی، اور کشتی سازی وغیرہ کے لئے اس مد سے خرچ کرنے کو منع کیا ہے مگر ابن عبدالحکم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس کو بھی جائز قرار دیا ہے۔

فقہاء نے زکوٰۃ میں تملیک کی شرط کتاب و سنت کی تعبیرات کو سامنے رکھ کر لگائی ہے، اس سلسلہ میں یہ نکات قابل ذکر ہیں:

- ۱ قرآن مجید نے مصارف زکوٰۃ کا آغاز ”لام“ سے کیا ہے، جو تملیک کے لئے آتا ہے۔
- ۲ قرآن نے متعدد مواقع پر کہا ہے: اتوا الزکوٰۃ..... ”ایتاء“ اعطاء (دے دینے) کے معنی میں ہے..... جو اس بات کا متقاضی ہے کہ مال زکوٰۃ کا مالک بنا دیا جائے، جیسے مہر سے متعلق ارشاد ہوا، ”واتوا النساء صدقاتہن نحلة“ یہاں بھی ”ایتاء“ تملیک کے معنی میں ہے۔
- ۳ رسول اللہ ﷺ نے زکوٰۃ کے بارے میں ارشاد فرمایا: ”تؤخذ من اغنیاء ہم وتورد فی فقراء ہم۔“
- ”تَرْجَمَہُ:“ ان کے مال داروں سے لی جائے اور ان کے فقراء پر خرچ کی جائے۔
- ”تقسیم“ کا لفظ تملیک کو مستلزم ہے۔

یہ تمام قرائن بتاتے ہیں کہ ”فی سبیل اللہ“ والی مد میں بھی زکوٰۃ کے لئے تملیک ضروری ہے اور دفاعی امور و مصالح پر یہ رقم ”مجاہدین“ کے واسطے سے خرچ کی جائے گی۔

رہ گئی یہ بات کہ اس مد خاص میں ”لام“ کی بجائے ”فی“ کا لفظ کیوں استعمال کیا گیا ہے؟ تو علامہ زنجیری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ ”فی“ عربی زبان میں طرف پر داخل ہوتا ہے اور ظرف مظروف

۱۔ ملاحظہ ہو البحر الرائق: ۲/۲۴۳، المغنی: ۲/۲۸۰، درمختار علی ہامش الرد: ۲/۶۲

۲۔ الجامع لا حکام القرآن: ۸/۱۸۶ ۳۔ منح الجلیل علی مختصر الخلیل: ۱/۷۵، ۳۷۴

۴۔ الايتاء والاعطاء، مفردات القرآن للاصفہانی: ۸ ۵۔ النساء: ۴ ۶۔ بخاری: ۱/۱۸۷

کا احاطہ و استیعاب کر لیتا ہے، اس طرح ”ظرف“ کے ساتھ تعبیر تاکید بلیغ اور اہتمام خاص کو بتاتی ہے، چوں کہ پہلے چاروں مدت کے مقابلہ بعد کے چاروں مدت کی نوعیت زیادہ اہم تھی؛ اس لئے ان پر ”فی“ داخل کیا گیا ہے خصوصیت سے ”سبیل اللہ“ میں تو محض عطف پر بھی اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ ”رقاب“ اور ”غارمین“ کے ذکر کے بعد مستقل طور پر ”فی سبیل اللہ“ فرمایا گیا۔

فی سبیل اللہ میں فقر کی شرط

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ اس بات پر متفق ہیں کہ غنی مجاہدین کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔ شوافع یہ قید بھی لگاتے ہیں کہ وہ مجاہدین مستقل تنخواہ دار نہ ہوں، بلکہ رضا کارانہ خدمت کرتے ہوں حنفیہ کے یہاں مجاہدین کے لئے بھی فقر شرط ہے جمہور کی دلیل وہ حدیث ہے جو پہلے گزری کہ پانچ اشخاص کے لئے باوجود غنی ہونے کے زکوٰۃ حلال ہے اور انہیں میں آپ نے ”غازی فی سبیل اللہ“ کو بھی شمار فرمایا۔..... حنفیہ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں آپ ﷺ نے غنی کے لئے زکوٰۃ کو حرام قرار دیا ”لا تحل الصدقة لغنی ولا لذي مرة سوى“ ایک اور روایت میں ہے:

”لاحظ فيها لغنی ولا لقوی مكتسب“^۱

ترجمہ: ”زکوٰۃ میں مال دار اور کمانے پر قادر طاقت ور شخص کے لئے کوئی حصہ نہیں۔“

حضرت معاذ کو آپ ﷺ نے یمن بھیجے ہوئے ہدایت فرمائی کہ اغنیاء سے زکوٰۃ لی جائے اور فقراء میں تقسیم کر دی جائے۔ پس، گویا ”فقر“ استحقاق زکوٰۃ کے لئے بنیادی شرط ہے۔

حنفیہ نے اس روایت کا مختلف طریقوں سے جواب دینے کی کوشش کی ہے جس میں ”مجاہد“ کو غنی ہونے کے باوجود زکوٰۃ کا حقدار ٹھہرایا گیا ہے مگر قوی تر جواب وہ ہے جو امام ابو بکر بھصا ص رازی رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی نے دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک شخص اپنی ”حضری“ زندگی کے اعتبار سے غنی ہو، اس کو مکان میسر ہو، اثاثہ جات ہوں، خادم ہو، سواری ہو، دوسودرہم سے زیادہ رقم ہو، لیکن اب جب وہ سفر جہاد پر کمر بستہ ہو تو سفر اور بالخصوص سفر جہاد کے اعتبار سے حاجت مند ہو جاتا ہے، ذرائع سفر مطلوب ہیں، آلات حرب کی ضرورت ہے، تو شہ سفر بھی درکار ہے تو ایسے شخص کو جو اپنے وطن میں رہتے ہوئے ”غنی“ تھا، حاجت و فقر کی وجہ سے زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔

^۱ ملخص از: الکشاف: ۵۹/۲، ۱۵۸، شرح مہذب: ۲۱۲/۶، المنہاج القویم للہیثمی: ۱۱۵، فتح المعین: ۵۳

^۲ ہدایہ و فتح القدیر: ۲۶۴/۲، ابو داؤد: ۲۳۱/۱، ترمذی کتاب الزکوٰۃ، باب ماجاء من لا تحل له الصدقة

^۳ ابو داؤد: ۲۳۱/۱، بخاری: ۱۸۷/۱، دیکھئے: مرقاة المفاتیح: ۴۵۰/۲، اتحاف سادة المتقين: ۲۴۹/۴، فتح

القدیر: ۲۰۹/۲، احکام القرآن: ۳۲۹/۴

جمہور یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ”فی سبیل اللہ“ اور دوسری مدات میں بھی فقر کی شرط پر ہی زکوٰۃ دینی جائز ہو، تو مصارف ہشتگانہ کا ذکر بے معنی ہوگا، ایسی صورت میں تو صرف ”فقراء“ اور ”عالمین“ کا ذکر کافی ہو جاتا۔ لیکن اس سوال کا جواب زکوٰۃ کے دوسرے ہی مصرف ”مساکین“ میں موجود ہے کہ اگر تمام مصارف میں کھلی ہوئی ”مغایرت“ ہی ضروری ہو، تو یہ ”فقراء“ و مساکین کے درمیان بھی نہیں ہے، اصل یہ ہے کہ ”فقر و حاجت“ زکوٰۃ کی بنیادی مصلحت ہے، لیکن چوں کہ بعض صورتوں میں کوئی خاص وصف پایا جاتا ہے، اس لئے اس کا خصوصیت سے ذکر کر دیا گیا، مسکین کے پاس کچھ مال ہوتا ہے لیکن ناکافی، اس لئے اس کا ذکر کیا گیا کہ استحقاق زکوٰۃ کے لئے ضروری نہیں کہ وہ بالکل ہی مال و جائداد سے محروم ہو، غلام کا ذکر کیا گیا کہ ایک مکاتب یا قیدی فی نفسہ غنی ہو، لیکن اپنی گلو خلاصی کے لئے حاجت مند ہو، ”غارمین“ کی صراحت کی گئی کہ بعض اوقات ایک شخص مالک نصاب ہوتا ہے؛ لیکن اداء قرض میں فقیر و محتاج ہوتا ہے، مسافر اپنی جائے سکونت کے اعتبار سے غنی ہوتا ہے لیکن سفر کی عارضی حالت میں مبتلاء فقر ہوتا ہے۔ پس، غور کیا جائے تو سوائے عالمین و موقوفہ القلوب کے تمام مصارف میں شریعت نے فقر کو بنیاد بنایا ہے، البتہ چوں کہ ان صورتوں میں فقر کی ایک خاص کیفیت پائی جاتی ہے یا زکوٰۃ کے ذریعہ فقر کا مداوا کرنے کے ساتھ ساتھ ایک مصلحت دینی کی تکمیل بھی پیش نظر ہوتی ہے، اس لئے قرآن نے ان کا مستقل ذکر مناسب سمجھا، اب ان تمام مصارف کی طرح احناف ”مجاہدین“ کی صورت میں بھی ”فقر“ کی قید لگا دیں، تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کو منشاء ربانی کے خلاف سمجھا جائے!

تاہم حنفیہ پر ابھی یہ بار جواب باقی رہتا ہے کہ وہ جس حدیث سے استدلال کرتے ہیں ”لا تحل الزکوٰۃ لغنی ولا لقوی مکتسب“ وہاں غنی کے ساتھ اس شخص کے لئے بھی زکوٰۃ حلال قرار نہیں دی گئی، جو توانا اور کمانے پر قادر ہو، مگر احناف ایسے محتاج شخص کے لئے زکوٰۃ جائز قرار دیتے ہیں اور ”لا تحل“ کو اس کے حق میں زجر و تنبیخ پر محمول کرتے ہیں، تو کیا دوسرے فقہاء کے لئے اس بات کی گنجائش ہے کہ دونوں قسم کی حدیثوں کے درمیان تطبیق پیدا کرنے کی غرض سے وہ ”غنی“ کے حق میں بھی اس کو اسی معنی پر محمول کریں، یا اس حدیث کے عموم میں دوسری حدیث سے تخصیص و استثناء کریں؟

بہر حال یہ مسئلہ ایسا ہے کہ اس میں بحث و نظر کی گنجائش موجود ہے!!

خلاصہ بحث

پس ان مباحث کا خلاصہ یہ ہے کہ:

۱۔ حنفیہ عالمین کو غنی ہونے کے باوجود مال زکوٰۃ سے اجرت کا حق دار قرار دیتے ہیں۔

- ۱ "فی سبیل اللہ" سے مجاہدین فی سبیل اللہ ہی مراد ہیں اور یہ قریب قریب اجماعی رائے ہے۔
 - ۲ "مجاہدین" سے اصطلاحی جہاد کرنے والے مراد ہیں، نہ کہ زبان و قلم وغیرہ کے ذریعہ دعوت اسلام اور حفاظت اسلام کا فریضہ سرانجام دینے والے علماء۔
 - ۳ "فی سبیل اللہ" کی مد میں بھی ائمہ اربعہ کے نزدیک تملیک ضروری ہے، صرف مالکیہ سے اس میں قدرے توسع منقول ہے۔
 - ۴ "فی سبیل اللہ" میں بھی حنفیہ رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی کے یہاں "فقر" کی قید ملحوظ ہے، اکثر فقہاء کو اس سے اختلاف ہے اور طرفین کے پاس اپنے نقطہ نظر کے لئے معقول دلیلیں موجود ہیں۔
- هذا ما عندي والله أعلم بالصواب وعلمه أتم وأحكم.



بنو ہاشم و سادات اور زکوٰۃ و صدقات

مختلف روایتیں موجود ہیں جن میں آپ ﷺ نے اہل بیت کے لئے صدقہ کو حرام قرار دیا ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے زکوٰۃ کی کھجور منہ میں رکھ لی تو آپ نے اگلا دیا اور ارشاد فرمایا کہ ہم لوگوں کے لئے صدقہ کی چیزیں کھانا رو نہیں ”إِنَّا لَا نَأْكُلُ الصَّدَقَةَ“، محصلین زکوٰۃ (عالمین) کو زکوٰۃ کی مد سے زکوٰۃ وصول کرنے کی اجرت ادا کی جائے یہ خود قرآن مجید سے ثابت ہے لیکن اپنے اہل خاندان کو آپ ﷺ نے اس طور بھی زکوٰۃ سے فائدہ اٹھانے کی اجازت نہیں دی۔ حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عامل زکوٰۃ کی خدمت حاصل کرنی چاہی، تو آپ ﷺ نے انکار فرما دیا ”مَا كُنْتُ لِأَسْتَعْمَلَكَ عَلَى غَسَالَةِ ذُنُوبِ الْمُسْلِمِينَ“ بلکہ آپ ﷺ نے بنو ہاشم کے موالی کے لئے بھی زکوٰۃ کو جائز نہیں رکھا۔ آپ ﷺ کے خادم خاص حضرت ابورافع رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک عامل زکوٰۃ کے ساتھ مل کر کام کرنا چاہا تا کہ زکوٰۃ میں سے جو اجرت ان کو ملے، ابورافع رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی اس میں شریک ہوں، تو آپ ﷺ نے منع فرما دیا کہ ”إِنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَحِلُّ لَنَا وَإِنْ مَوَالِيَ الْقَوْمِ مِنْ أَنْفُسِهِمْ“۔

کن لوگوں پر زکوٰۃ حرام ہے؟

آپ ﷺ نے جن لوگوں کے لئے زکوٰۃ کو منع کیا ہے، وہ کون لوگ ہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان تھوڑا سا اختلاف ہے، پانچ خاندان وہ ہیں کہ ان کے اس ممانعت کے حکم میں داخل ہونے پر اتفاق ہے، آل علی، آل عباس، آل جعفر، آل عقیل اور آل حارث بن عبدالمطلب، حارث کے علاوہ عبدالمطلب کی دوسری اولاد کے سلسلہ پر زکوٰۃ حرام ہوگی یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، امام مالک، شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ اور صحیح تر روایت کے مطابق امام احمد رحمہما اللہ تعالیٰ ان کے لئے بھی زکوٰۃ کو ممنوع قرار دیتے ہیں امام ابوحنیفہ رحمہما اللہ تعالیٰ کی رائے اس کے خلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ابولہب کی اولاد کو زکوٰۃ ادا کی جاسکتی ہے، کیوں کہ بنو ہاشم کے لئے زکوٰۃ کی حرمت کا حکم بطور شرافت و تعظیم کے ہے؛ اس لئے اس کے حق دار وہی لوگ

۱۔ کنز العمال: ۳۰۹/۴

۲۔ توبہ: ۹

۳۔ مسلم: ۳۴۳/۱

۴۔ موالی سے ”آزاد کردہ غلام“ مراد ہیں۔ ۵۔ ترمذی: ۸۷/۱ بسند حسن صحیح ۶۔ رحمة الامة: ۴۵، ۴۶

ہیں جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کی نصرت و مدد کی تھی۔ ابولہب چوں کہ آپ ﷺ کی اذیت رسانی کے درپے تھا اس لئے بنو ابی لہب اس اعزاز کے حق دار نہیں ہیں۔

صدقاتِ نافلہ

صدقاتِ نافلہ کے بارے میں عام رجحان یہی ہے کہ بنو ہاشم بھی دوسرے لوگوں کی طرح ان سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں، علامہ بدرالدین عینی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس سلسلہ میں فقہاء کی رائیں ان الفاظ میں نقل کی ہیں:

”وَأَمَّا الصَّدَقَةُ عَلَى وَجْهِ الصَّلَاةِ وَالتَّطَوُّعِ فَلَا بَأْسَ وَجُوزَ بَعْضِ الْمَالِكِيَّةِ صَدَقَةُ التَّطَوُّعِ لَهُمْ وَعَنْ أَحْمَدَ رَوَيْتَانِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيَّةِ فِيهَا وَجْهَانِ.“^۱

تَرْجَمًا: ”بطور صلہ رحمی اور نفل کے سادات کو صدقہ دینے میں مضائقہ نہیں، بعض مالکیہ نے ان کے لئے صدقہ نفل کو جائز قرار دیا ہے امام احمد سے بھی اس سلسلہ میں دونوں روایتیں ہیں اور فقہاء شوافع کی بھی۔“

مشہور مفسر قرآن ابو عبد اللہ قرطبی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

”وَاخْتَلَفُوا فِي جَوَازِ صَدَقَةِ التَّطَوُّعِ لِبَنِي هَاشِمٍ فَالَّذِي عَلَيْهِ جَمْهُورُ أَهْلِ الْعِلْمِ وَهُوَ الصَّحِيحُ أَنَّ صَدَقَةَ التَّطَوُّعِ لَا بَأْسَ بِهَا لِبَنِي هَاشِمٍ وَمَوَالِيهِمْ؛ لِأَنَّ عَلِيًّا وَالْعَبَّاسَ وَفَاطِمَةَ رِضْوَانَ اللَّهِ عَلَيْهِمْ تَصَدَّقُوا وَأَوْقَفُوا أَوْقَافًا عَلَى جَمَاعَةٍ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ وَصَدَقَاتِهِمْ الْمَوْقُوفَةُ مَعْرُوفَةٌ مَشْهُورَةٌ.“^۲

تَرْجَمًا: ”بنی ہاشم کے لئے صدقاتِ نافلہ کے جواز میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور کی رائے جو صحیح ہے، یہی ہے کہ بنی ہاشم اور ان کے موالی کے لئے نفلی صدقہ میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ حضرت علی، عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا اور فاطمہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہَا نے بنی ہاشم کی ایک جماعت پر صدقہ کیا ہے۔ وقف بھی کیا ہے اور ان کے اوقاف مشہور و معروف ہیں۔“

صدقاتِ واجبہ

زکوٰۃ اور صدقاتِ واجبہ مثلاً صدقۃ الفطر اور کفارات وغیرہ بنو ہاشم کو دینا جائز نہیں۔ یہی عام طور پر فقہاء کی رائے ہے، تاہم اس پر امت کا اجماع قرار دینا بھی خلاف حقیقت ہوگا۔ امام طحاوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی ابن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی ایک روایت نقل کرنے کے بعد جس سے بنو عبد المطلب کے لئے صدقہ کی حلت معلوم ہوتی

ہے۔ کہتے ہیں کہ کچھ لوگوں نے بنو ہاشم پر صدقہ کو جائز قرار دیا ہے: ”فذهب قوم إلى هذا الحديث وأباحوا الصدقة على بني هاشم“ خود ائمہ اربعہ رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی اور ان کے تبعین بھی اس مسئلہ میں متفق نہیں ہیں؛ اس لئے اول ہم کو ائمہ اربعہ اور ان کے پیروؤں کے نقطہ نظر پر ایک نظر ڈالنی چاہئے۔

حنفی نقطہ نظر

امام ابو حنیفہ رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی سے ایک روایت تو مطلقاً بنو ہاشم کو صدقات واجبہ اور صدقات دینے کے جواز کی ہے، ینابیع میں منقول ہے کہ ہاشمی، ہاشمی کو اپنی زکوٰۃ دے سکتے ہیں۔ ویسے مشہور ہے کہ یہ رائے قاضی ابو یوسف رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی کی ہے، جن سے ابن سماعہ رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی نے نقل کیا ہے کہ بنو ہاشم کے لئے دوسروں کی زکوٰۃ لینا تو جائز نہیں لیکن خود بنی ہاشم کی زکوٰۃ لی جاسکتی ہے: ”وروی ابن سماعہ عن ابی یوسف ان الزکاة من بنی ہاشم تحل لبنی ہاشم ولا یحل ذلک من غیرہم لہم“ امام طحاوی رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی نے امام ابو حنیفہ رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ

”لا بأس بالصدقات کلها علی بنی ہاشم ذہب فی ذلک عندنا الی أن الصدقات إنما كانت حرمت علیہم من أجل ما جعل لہم فی الخمس من سهم ذوی القربی فلما انقطع ذلک عنہم ورجع الی غیرہم بموت رسول اللہ حل لہم بذلک ما قد کان محرماً علیہم من أجل ما قد کان احل لہم“۔

ترجمہ: ”بنی ہاشم پر ہر طرح کے صدقات میں کوئی مضائقہ نہیں اور میرے نزدیک امام ابو حنیفہ رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی اس مسئلہ میں اس طرف گئے ہیں کہ صدقات ان پر اس لئے حرام تھے ہے کہ خمس میں ذوی القربی کا حصہ رکھا گیا تھا، جب یہ اس حصہ سے محروم ہو گئے اور آپ کی وفات کے بعد یہ حصہ بھی دوسروں کی طرف منتقل ہو گیا تو اس کی وجہ سے..... زکوٰۃ و صدقات۔ جو ان پر حرام تھا، اب حلال ہو گیا۔“

امام طحاوی رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی نے امام صاحب کی یہ رائے قاضی ابو یوسف رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی کے واسطے سے نقل کی ہے، امام صاحب کی یہی رائے ابو عصمہ سے بھی منقول ہے۔ خود امام طحاوی رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی نے بھی

۱۔ شرح معانی الآثار ج: ۱/۲۹۷، باب الصدقة علی بنی ہاشم ۲۔ عمدة القاری: ۸۱/۹

۳۔ احکام القرآن: ۴/۳۳۵ ۴۔ طحاوی: ۱/۳۰۱ ۵۔ عمدة القاری: ۸۱/۹

امام صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی اسی رائے کو قبول کیا ہے۔ ”فہذا نأخذہ“ ماضی قریب کے اہل علم میں علامہ سید انور شاہ کشمیری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بھی یہی نقطہ نظر ہے کہ زکوٰۃ کا لینا دست سوال دراز کرنے سے بہتر ہے، اس لئے فی زمانہ بنو ہاشم و سادات کے لئے زکوٰۃ جائز ہے۔

مالکیہ

مالکیہ سے چار بالکل متضاد رائیں منقول ہیں، مطلقاً ناجائز ہے۔ مطلقاً جائز ہے صدقات واجبہ جائز نہیں، صدقات نافلہ جائز ہے، چوتھے اس کے برعکس کہ صدقات نافلہ ناجائز ہیں اور صدقات واجبہ جائز امام مالک کا قول مشہور تاہم یہی معلوم ہوتا ہے کہ صدقات واجبہ اور صدقات نافلہ دونوں ہی ان کے ہاں بنو ہاشم کے لئے جائز نہیں۔..... البتہ فقہاء مالکیہ میں ابہری سے منقول ہے کہ اگر ”خمس“ کا حصہ بنو ہاشم کے لئے باقی نہ رہے اور وہ اس سے محروم ہوں، تو زکوٰۃ ان کے لئے جائز ہوگی۔

شوافع

شوافع کے یہاں معروف اور معمول یہی ہے کہ صدقات واجبہ سادات کے لئے جائز نہیں، تاہم ابن حجر رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کو اختلاف ہے، ان کا بیان ہے کہ بعض شوافع کے نزدیک بھی ان حالات میں کہ بنو ہاشم کے لئے کوئی مد مخصوص باقی نہیں رہی، زکوٰۃ لینی جائز ہوگی وهو وجه لبعض الشافعیۃ بقول علامہ کشمیری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے شاہ ولی اللہ صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے ”عقد الجید“ میں یہی نقطہ نظر امام رازی کا نقل کیا ہے فقہاء شوافع میں اصطخری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے بارے میں بھی ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی صراحت ملتی ہے کہ وہ موجودہ حالات میں بنو ہاشم کے لئے اس کی اجازت دیتے تھے۔

حنابلہ

دوسرے فقہاء کی طرح حنابلہ نے بھی ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہوئے سادات و بنو ہاشم کے لئے زکوٰۃ کو منع کیا ہے؛ لیکن امام ابن تیمیہ جیسے جلیل القدر فقیہ۔ سادات کے لئے مد مخصوص کے باقی نہ رہنے کی صورت میں زکوٰۃ کا دروازہ ان کے لئے کھولنے کے قائل ہیں، فرماتے ہیں:

”وبنو ہاشم إذا منعوا من خمس الخمس جازلہم الأخذ من الزکوٰۃ وهو قول

لہ طحاوی: ۳۰۱/۱ لہ فیض الباری: ۵۲/۳ لہ فتح الباری: ۴۱۵/۳، عمدۃ القاری: ۸۱/۹

لہ الجامع لاحکام القرآن: ۹۱/۸ لہ فتح الباری: ۴۱۵/۳ لہ فتح الباری: ۴۱۵/۳

لہ فیض الباری: ۵۲/۳ لہ فتاویٰ شیخ الاسلام: ۴۵۶/۴

القاضی یعقوب و غیرہم من أصحابنا وقالہ أبو یوسف والأصطخری من الشافعیۃ لانہ محل حاجة وضرورة۔“^۱

ترجمہ: ”بنو ہاشم خمس کے خمس سے محروم کر دیئے جائیں تو ان کے لئے زکوٰۃ لینی جائز ہے، یہی قاضی یعقوب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی اور ہمارے دوسرے اصحاب کا قول ہے اور یہی بات ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اور شوافع میں اصطخری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے کہی ہے اس لئے کہ وہ ضرورت اور حاجت کا محل ہیں۔“

مذاہب و دلائل

ان تفصیلات سے درج ذیل امور متخ ہوتے ہیں۔

① سادات و بنو ہاشم کے لئے مطلقاً زکوٰۃ حرام ہے، اکثر فقہاء کی یہی رائے ہے اور اس سلسلہ میں وارد ہونے والی احادیث کا ظاہر اور ان کا اطلاق اس کی تائید میں ہے۔

② بعض حضرات بنو ہاشم کے لئے مطلقاً زکوٰۃ کو جائز قرار دیتے ہیں، ان کی طرف سے بعض وہ روایات پیش کی جاتی ہیں، جن میں آپ ﷺ نے بنو ہاشم پر صدقہ کرنے کا ذکر فرمایا ہے امام طحاوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے ایسی روایات نقل کی ہیں اور جواب دیا ہے کہ اس سے صدقات نافلہ مراد ہیں ہمارے زمانہ کے محققین میں ڈاکٹر یوسف قرضاوی نے ایک نیا نکتہ اٹھایا ہے کہ حدیث میں جہاں کہیں حرمت زکوٰۃ کا ذکر ہے، وہاں ”آل“ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے ”ذریۃ“ کا نہیں قرآن مجید کے اسلوب سے معلوم ہوتا ہے کہ ”آل“ کا لفظ کسی شخص کی ان اولاد کے لئے استعمال ہوتا ہے جو معاصر ہوں، جب کہ ”ذریۃ“ کا لفظ اس کی موجودہ اور آئندہ نسل کے لئے بولا جاتا ہے؛ اس لئے آپ کی ”آل“ سے وہ لوگ مراد ہیں جو آپ کے عہد میں تھے، قیامت تک آنے والے بنو ہاشم نہیں۔

مگر یہ استدلال دو وجوہ سے محل نظر ہے۔ اول تو فقہاء و محدثین نے از سلف تا خلف ”آل“ اور ”ذریۃ“ کے درمیان اس فرق کا ذکر نہیں کیا ہے اور ”آل“ سے خودائمہ اربعہ نے (صحیح تر روایت کے مطابق) قیامت تک آنے والے بنو ہاشم مراد لئے ہیں، نہ ہی عربی لغت کے لحاظ سے ان دونوں الفاظ کے درمیان ایسا کوئی فرق اہل سنت نے کیا ہے۔ دوسرے حدیث میں صرف ”آل“ ہی کا لفظ استعمال نہیں ہوا ہے، بلکہ ”بنی ہاشم“ کی تعبیر کے ساتھ بھی زکوٰۃ کی ممانعت کا ذکر ہے اور ”بنی فلاں“ کے کلمہ کا موجودہ اور آئندہ خاندانوں پر اطلاق عربی زبان

میں عام اور معروف ہے۔

۳) بعض فقہاء نے بنو ہاشم کے لئے خود بنو ہاشم کی زکوٰۃ کو جائز قرار دیا ہے جیسا کہ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی اور ایک قول امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا مذکور ہوا، ان کی دلیلیں یہ ہیں:

(الف) حضرت عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم سے عرض کیا کہ آپ نے لوگوں کے صدقات ہمارے لئے حرام کر دیئے ہیں، تو کیا ہم میں سے ایک دوسرے کو اپنی زکوٰۃ دے سکتا ہے، ”ہل تحل لنا صدقات بعضنا لبعض“؟ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے فرمایا، ہاں۔

(ب) ابن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے کہ آپ نے کچھ سامان خرید کیا اور اس کو نفع کے ساتھ فروخت کیا اور اس کو بنو عبدالمطلب کے محتاج لوگوں پر صدقہ کر دیا ”فتصدق بھا علی أرامل بنی عبدالمطلب“۔

(ج) ابن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ ہی سے مروی ہے کہ حضرت عباس نے ان کو اونٹ کے سلسلہ میں آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کے پاس بھیجا تو آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے صدقہ کے اونٹوں میں سے عطا فرمایا ”أعطاھا من الصدقة“۔

ان میں سے پہلی روایت متکلم فیہ ہے دوسری روایت کے مطابق سیاق و سباق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صدقات واجبہ میں سے نہیں تھیں، چنانچہ خود امام طحاوی نے بھی اس کو صدقات نافلہ ہی پر محمول کیا ہے۔ تیسری روایت کا منشاء یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بیت المال کے اونٹوں میں سے دیا، ظاہر ہے کہ بیت المال میں مختلف مدت کے مویشی ہوا کرتے تھے، مگر چوں کہ اکثر جانور زکوٰۃ کے ہوتے تھے، اس لئے ہو سکتا ہے کہ تغلیباً ”أعطاھا من الصدقة“ سے تعبیر کر دیا ہو۔

تاہم ان روایات سے اس قدر ضرور معلوم ہوتا ہے کہ جن حضرات نے یہ رائے قائم کی ہے، ان کے لئے فی الجملہ استدلالی بنیاد موجود ہے اور یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے،

۴) چوتھی رائے یہ ہے کہ اصولی طور پر تو سادات کے لئے زکوٰۃ جائز نہیں، لیکن ایسے حالات میں کہ بیت المال کو مال غنیمت وغیرہ سے حاصل ہونے والی آمدنی سے ایک خمس (پانچویں حصہ) کا مد باقی نہیں رہا، ان کے لئے زکوٰۃ لینی جائز ہے، جیسا کہ مذکور ہوا، ائمہ اربعہ کے متبعین میں مختلف اجلہ فقہاء کی یہی رائے ہے اور خود امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا ایک قول اس طرح کا موجود ہے، ان کے پیش نظر یہ بات ہے کہ سادات کے لئے زکوٰۃ کی حرمت کی حکمت یا علت ”خمس“ میں ان کا استحقاق ہے، آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے فرمایا:

”لا یحل لکم اهل البيت من الصدقات شیء انما هی غسالة الایدی و ان لکم

۱۔ معرفۃ علوم الحدیث لابی حاکم نیساپوری، الفرع السابع والثلاثون ۲۹۷/۱ طحاوی

۲۔ ابو داؤد: ۲۳۳/۱ باب الصدقة علی بنی ہاشم ۳۔ اعلاء السنن: ۸۰/۹

فی خمس الخمس لما يغنيكم۔^۱

ترجمہ: ”تم اہل بیت کے لئے صدقات حلال نہیں کہ یہ ہاتھوں کا دھوون ہے اور تمہارے لئے مال غنیمت کا خمس (حصہ بیت المال) کا خمس (ذوی القربی کا حصہ) ہے، جو تم کو اس سے بے نیاز کر دے گا۔“

لہذا اب کہ یہ مخصوص مد باقی نہیں رہی، سادات کو اس سے بھی محروم رکھنا قرین انصاف نہ ہوگا۔

قول ضعیف پر فتویٰ

ہر چند کہ اس دلیل پر کافی کلام کی گنجائش ہے اور بنیادی اہمیت اس امر کی ہے کہ ”خمس“ کا ”عوض“ ہونے کی حیثیت محض حکمت و مصلحت کی ہے، جس کو فقہاء احکام کا مدار نہیں بناتے، یا ”علت“ کی ہے جس پر حکم کا مدار ہوا کرتا ہے؟ تاہم فی زمانہ سادات کے لئے زکوٰۃ کا دروازہ کھول کر ہی مقصد شریعت کہ (سادات کو ذلت سے بچایا جائے) کی تکمیل کی جاسکتی ہے، کیوں کہ اب سادات کی اعانت کا جذبہ مفقود ہے اور اسلامی یا غیر اسلامی حکومت میں ان کی مدد کے لئے کوئی خاص مد موجود نہیں ہے، اب ان کو زکوٰۃ سے محروم کر کے ایک طرف زکوٰۃ کی ذلت سے بچایا جا رہا ہے؛ لیکن دوسری طرف اس سے بڑی ذلت پر وہ مجبور ہیں کہ دوسروں کے سامنے سوال کا ہاتھ دراز کریں اور دینی مدارس میں تعلیم کا دروازہ ان کے لئے بند کر دیا جائے اور ہمیشہ علم سے محروم اور پست رہنے پر مجبور کر دیا جائے۔

پس اب سادات کے لئے زکوٰۃ کی اجازت ایک ضرورت بن گئی ہے اور ضرورت کی بناء پر قول ضعیف پر بھی فتویٰ دیا جاسکتا ہے، علامہ شامی کا بیان ہے:

”فقد ذکر فی حیض البحر فی بحث ألوان الدماء أقوالاً ضعيفة ثم قال وفی المعراج عن فخر الأئمة لو أفتی المفتی بشئ من هذه الأقوال فی مواضع الضرورة طلباً للتيسير كان حسناً اهـ. وكذا قول أبو يوسف فی المنی اذا خرج بعد فتور الشهوة لا یجب به الغسل ضعيفاً وأجاز العمل به للمسافر أو الضیف الذی خاف الریبة كما سیاتی فی محله وذلك من مواضع الضرورة۔“^۲

ترجمہ: ”بحر میں احکام حیض میں دم حیض کے رنگ کی بابت مختلف ضعیف رائیں ذکر کی گئی ہیں۔ فخر

^۱ طبرانی عن ابن عباس، الدرایہ علی الہدایہ: ۲۰۶/۲ ”وعوضکم منها بخمس الخمس“ کا لفظ جو معروف ہے وہ صحیح

طور پر ثابت نہیں ہے۔ (فتح القدب: ۲/۲۱۲) ^۲ ردالمختار: ۱/۱۷۶

الائمہ سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر مواقع ضرورت میں طلب سہولت کے لئے کوئی مفتی ان اقوال میں سے کسی قول پر فتویٰ دے دے تو بہتر ہوگا، امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے فتور شہوت کے بعد خروج منی کی صورت میں کہا ہے کہ غسل واجب نہیں ہوگا۔ یہ قول ضعیف ہے؛ لیکن مسافر یا مہمان جو تہمت کا خوف رکھتا ہو اگر اس پر عمل کرے۔ جیسا کہ اپنے موقع پر یہ بحث آئے گی تو اس کا ایسا کرنا درست ہوگا کہ یہ ضرورت کے مواقع میں سے ہے۔“

خلاصہ بحث

پس حاصل یہ ہے کہ:

اول: دوسری مدات سے سادات کی مدد کرنے کی کوشش کرنی چاہئے اور رسول اللہ ﷺ سے ان کی قرابت کا خیال کر کے ان کے حق میں فراخ دلی کا برتاؤ کرنا چاہئے۔

دوسرے: اگر سادات کو بالواسطہ زکوٰۃ کی رقم پہنچائی جاسکتی ہو تو یہ راستہ اختیار کرنا چاہئے، مثلاً شوہر و بیوی میں سے ایک سید ہوں دوسرے نہ ہوں تو جو سید نہ ہوں، ان کو زکوٰۃ دی جائے۔ ماں سادات میں سے ہو، اولاد نہ ہو تو اولاد کو، اور اولاد سید ہو، ماں سید نہ ہو تو ماں کو زکوٰۃ سے مدد دی جائے۔

تیسرے: اگر کسی دوسری مد سے اعانت کی گنجائش نہ ہو اور بالواسطہ زکوٰۃ سے مدد پہنچانی ممکن نہ ہو اور وہ ضرورت مند ہوں، تو موجودہ حالات میں سادات کو زکوٰۃ کی رقم دی جاسکتی ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہ، قاضی ابو یوسف، امام طحاوی، علامہ ابہری مالکی، اصطخری، شافعی، امام رازی، علامہ ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی اور ایک قول کے مطابق امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی اور اکابر علماء ہند میں علامہ انور شاہ کشمیری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے ہے۔

هذا ما عندي والله أعلم بالصواب.



زکوٰۃ میں سونا اور چاندی کے نصاب کو ملانے کا مسئلہ

اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سونے کا نصاب ۲۰ دینار اور چاندی کا نصاب دو سو درہم ہے۔ جیسا کہ صحاح کے مختلف مصنفین نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نقل کیا ہے۔ جدید اوزان کے لحاظ سے ۲۰ دینار ۴۷۹ گرام ۸۷ گرام کے برابر اور ۲۰۰ درہم ۶۱۲۳۵ گرام کے برابر ہے اگر کسی کے پاس صرف سونا یا صرف چاندی ہو تو امت کا اجماع ہے کہ جب تک مذکورہ مقدار پوری نہ ہو جائے زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

البتہ اگر کسی کے پاس تھوڑی سی مقدار چاندی کی ہو اور کچھ مقدار سونے کی، تو اس پر کیا دونوں کو ملا کر زکوٰۃ واجب قرار دی جائے گی؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ دونوں کو ملا کر نصاب پورا ہو جائے تو زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی، شعبی، مکحول اور حسن بصری رحمہم اللہ تعالیٰ سے یہی رائے نقل کی ہے۔ اور یہی رائے امام ابو حنیفہ و امام مالک رحمہم اللہ تعالیٰ کی بھی ہے۔ دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ ایسی صورت میں نصاب ملایا نہیں جائے گا اور زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ اس گروہ میں امام شافعی، ابو ثور اور داؤد رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں اور ایک روایت امام احمد سے بھی اسی کے مطابق منقول ہے۔

پھر جو لوگ ضم نصاب کے قائل ہیں ان میں بھی اختلاف ہے کہ اس کی صورت کیا ہوگی؟ ابن رشد نے ان سمجھوں کا ذکر کیا ہے۔ تاہم اس سلسلہ میں دو مشہور رائیں ہیں جو قابل ذکر ہیں۔ ایک یہ کہ دونوں کا نصاب بہ اعتبار اجزاء کے ملایا جائے گا مثلاً ایک شخص کے پاس مقدار کے لحاظ سے چاندی کے نصاب کا دو تہائی موجود ہو اور سونے کے نصاب کا ایک تہائی، تو زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ اگر سونا اس کے مقررہ نصاب کے ایک تہائی سے کم ہو تو اس کی قیمت کچھ بھی ہو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ دوسری رائے یہ ہے کہ نصاب باعتبار قیمت کے ملایا جائے گا۔ مثلاً مذکورہ مثال ہی میں اگر سونا اپنے نصاب مقررہ کے ایک تہائی سے کم ہو لیکن اس کی قیمت سے چاندی کا بقیہ

۱۔ اسلام کا نظام عشر و زکوٰۃ: ۶۱ ۲۔ محمد بن ہبیرہ حنبلی: کتاب الإفصاح عن معانی الصحاح: ۲۰۶/۱

۳۔ مصنف: ۱۲۱/۱، ۱۲۰ فی الرحل یكون عنده: مائة دراهم وعشرة دینار ۴۔ کتاب الإفصاح: ۲۰۷/۱

۵۔ بداية المجتهد: ۲۸۴/۱ المغنی: ۳۱۸/۲

ایک تہائی بھی مکمل ہو جاتا ہو تو زکوٰۃ واجب ہو جائے گی پہلی رائے امام ابو یوسف، امام محمد رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی اور دوسرے فقہاء کی ہے جب کہ دوسری رائے امام ابو حنیفہ رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی کی ہے۔^۱

پہلے گروہ کے دلائل

جو لوگ نصاب ملا کر پورا کرنے کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ سونا چاندی دونوں کی تخلیق اس لئے ہے کہ وہ ”ثمن“ ہیں اور ان کے ذریعہ قوت خرید بہم پہنچے۔ اس لحاظ سے یہ دونوں ایک ہی جنس کے ہیں۔ اس لئے ان کو ملا کر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ سونے اور چاندی میں زکوٰۃ کی مقدار (ڈھائی فیصد) یکساں مقرر کی گئی ہے۔ ملک العلماء علامہ علاء الدین کاسانی رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی متوفی ۵۸۷ھ نے اس مسئلہ پر ایک حدیث بھی پیش کی ہے:

”روى عن بكير بن عبد الله بن الاشج أنه قال مضت السنة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بضم الذهب الى الفضة والفضة الى الذهب في إخراج الزكاة.“^۲

ترجمہ: ”بکیر بن عبد اللہ بن اشج سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے اصحاب رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کی سنت رہی ہے کہ زکوٰۃ نکالنے کے معاملہ میں سونے کو چاندی اور چاندی کو سونے کے ساتھ ضم کیا جائے۔“

دوسرے گروہ کے دلائل

دوسرے گروہ کے دلائل یہ ہیں کہ ہر چند کہ سونا اور چاندی ”ثمن“ ہیں، لیکن محض اتنی سی بات یہ ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں کہ دونوں کی جنس ایک ہی ہے، اس کا واضح ثبوت یہ ہے کہ احناف کے یہاں دوہم جنس اشیاء کی خرید و فروخت میں کمی و بیشی اور تفاضل جائز نہیں ہے۔ حالانکہ کہ خود حنفیہ سونا، چاندی کے معاملہ میں (تفاضل) کو جائز اور درست قرار دیتے ہیں۔ پھر یہ کہ خود احناف بھی جانوروں مثلاً گائے اور بکری میں ملا کر نصاب پورا کرنے کے قائل نہیں ہیں، حالاں کہ ان دونوں کا مقصد تخلیق ایک ہی ہے کہ ان سے غذا اور دودھ حاصل کیا جائے اگر یہ یکسانیت اس بات کے لئے کافی نہیں کہ دو جانوروں کو ملا کر نصاب مکمل کیا جائے، تو ”ثمن“ ہونے میں یکسانیت کیوں کر اس بات کی دلیل ہو سکتی ہے کہ سونا، چاندی باہم ضم کر کے نصاب زکوٰۃ بنے؟ احادیث کا عام لب و لہجہ جس میں دوسری اشیاء کی طرح سونا اور چاندی کا مستقل ذکر کیا گیا ہے، نیز یہ کہا

۱۔ الفتاویٰ الہندیہ: ۹۲/۱ ویسے علامہ کاسانی نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی ایک روایت ضم بالا جزاء کی بھی نقل کی ہے اس کو تسلیم کر لیا جائے تو مسئلہ زیر بحث میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا بدائع الصنائع: ۱۹/۲ ۲۔ الہدایہ: ۱۷۶/۱ ۳۔ بدائع الصنائع: ۱۰۶/۲

گیا ہے کہ چاندی ایک سو نوے درہم ہو جائے تب بھی زکوٰۃ واجب نہیں، اپنے ظاہری مفہوم کے لحاظ سے اس کی تائید میں ہے کہ ان دونوں کی مستقل حیثیت ہے اور وہ باہم ضم نہیں کئے جائیں گے۔

یہ استدلال کہ ان دونوں میں زکوٰۃ کی مقدار ایک ہی ہے۔ محض ایک قرینہ کا درجہ رکھتا ہے اس کو محض ایک اتفاق قرار دیا جاسکتا ہے اور بقول ایک معاصر صاحب علم کے غلہ کسی جنس کا بھی ہو، اس کی مقدار زکوٰۃ ایک ہی ہوتی ہے۔ عشر یا نصف عشر^۱ تو کیا یہ سمجھا جائے کہ تمام غلوں کی جنس ایک ہی ہے؟ جہاں تک اس حدیث کی بات ہے جو علامہ کا سانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے نقل کی ہے تو باوجود تلاش کے کہیں نہ مل سکی۔ خود عام فقہاء احناف نے بھی اس کا تذکرہ نہیں کیا ہے ”کنز العمال“ جو ہر طرح کی احادیث کا ضخیم ترین مجموعہ ہے، اس میں بھی یہ روایت نہیں مل سکی اور نہ مصنف نے اس کی کوئی سند ہی ذکر کی ہے، اس لئے اس سے استدلال بھی محل نظر ہے۔

حافظ ابن رشد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے

شاید اسی وجہ سے حافظ ابن رشد مالکی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی، مالکی ہونے کے باوجود اس مسئلہ میں شوافع کے مؤید نظر آتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

”وسبب هذا الارتباك ما راموه من أن يجعلوا من شيئين نصابهما مختلف في الوزن نصابا واحدا وهذا كله لا معنى له ولعل من رام ضم أحدهما إلى الآخر فقد احدث حكما في الشرع حيث لا حكم لأنه قد قال بنصاب ليس هو بنصاب ذهب ولا فضة.“^۲

ترجمہ: فقہاء کے درمیان اس کا سبب یہ ہے کہ انہوں نے دو ایسی چیزوں کو ملا کر نصاب بنایا ہے جن کے نصاب وزن کے لحاظ سے مختلف ہیں اور یہ سب بے معنی بات ہے، جن لوگوں نے سونا چاندی میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ ضم کر دیا ہے، انہوں نے دراصل شریعت میں ایک نیا حکم گھڑ لیا ہے؛ اس لئے کہ وہ ایک ایسے نصاب کے قائل ہیں جو نہ سونے کا نصاب ہے اور نہ چاندی کا۔

بدلتی ہوئی قدر کا تقاضہ

لیکن دلائل سے قطع نظر ایک اہم بات یہ ہے کہ سونے اور چاندی کی قدر میں اس زمانہ میں جو تفاوت تھا، وہ موجودہ زمانہ میں غیر معمولی حد تک بدل گیا ہے، اس زمانہ میں ۲۰ دینار سونا اپنی ”قدر“ قیمت اور قوت خرید کے لحاظ سے ٹھیک دو سو درہم کے مساوی تھا اور ایک دینار دس درہم کے برابر متصور ہوتا تھا۔ ”وکل دینار عشرة

^۱ مولانا سید احمد عروج قادری رحمہ اللہ تعالیٰ: عشر و زکوٰۃ اور سود کے چند مسائل: ۳۹۔ ^۲ بدایۃ المجتہد: ۱/۶۵۸

دراہم فی الشرع فیکون أربعة مثاقیل فی هذا كأربعین درہم^۱۔..... البتہ کبھی خالص و عمدہ ہونے یا اپنی بناوٹ کی عمدگی اور نفاست کی وجہ سے سونے یا چاندی کی قیمت اس کی اصل قیمت سے بڑھ جایا کرتی تھی۔ ”إذا كانت قيمة أحدهما لجودته وصياغته أكثر من وزنه.“^۲

لیکن اب ساڑھے سات تولہ سونا اور ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت میں غیر معمولی فرق پیدا ہو گیا ہے اور سونے کے ایک نصاب میں چاندی کے کئی نصاب کا خرید ممکن ہو گیا ہے، دوسرے گو شریعت کی نظر میں سونا اور چاندی دونوں ہی ثمن ہیں، لیکن موجودہ معاشی نظام اور سکوں کی قدر و قیمت میں صرف سونا ہی ”معیار“ تصور کیا جاتا ہے۔ ان حالات کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس صرف سات تولہ سونا ہو تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور اگر ایک تولہ سونا اور ایک تولہ چاندی ہو تو نصاب کو ضم کرنے کے اصول پر زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ یوں یہ صحیح ہے کہ چاندی کا نصاب احادیث سے زیادہ صحت کے ساتھ ثابت ہے اور یہ بھی درست ہے کہ چاندی کے نصاب پر امت کا اجماع ہے اور سونے کے نصاب کے سلسلہ میں بھی گو جمہور اہل علم اور ائمہ مجتہدین کا اتفاق ہے، لیکن بہر حال بعض اہل علم کا اختلاف بھی نقل کیا گیا ہے۔ تاہم یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جس شے کا ربط کرنسی سے ہوگا اس کی قیمت اور حیثیت میں اضافہ ہوگا اور جس شے کا ربط کرنسی سے نہیں ہوگا، اس کی قیمت اور اہمیت نسبتاً کم ہوگی۔ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں سونا اور چاندی دونوں ذریعہ تبادلہ تھے۔ چنانچہ جب تک چاندی کی یہ حیثیت برقرار رہی، سونے اور چاندی کی قیمت میں ایک قسم کا توازن برقرار تھا۔ ظاہر ہے کہ اب یہ صورت حال باقی نہیں رہی، اب یہ بات قابل غور ہے کہ شریعت نے جو معدنیات میں ان ہی دونوں کو معیار زکوٰۃ بنایا ہے وہ ثمن ہونے کی وجہ سے ہے یا یوں ہی؟ اگر ثمنیت کا پہلو ملحوظ نہ ہوتا تو لوہا اور تانبا چاندی سے زیادہ انسانی ضروریات کے لئے کارآمد ہیں؛ اس لئے خیال ہوتا ہے کہ ثمن ہونے کے باعث ہی ان کو معیار قرار دیا گیا ہے۔ واللہ اعلم۔ اگر سونے اور چاندی کی قدر میں وہی تناسب ہوتا، جو صدر اول میں تھا۔ تو ”ضم نصاب“ کا مسئلہ عین انصاف ہوتا جیسے کہ احناف کا مسلک ہے کہ اس میں فقراء کا فائدہ بھی ہے۔ مگر موجودہ حالات میں جب کہ ان دونوں کی قدر میں نمایاں فرق پیدا ہو گیا ہے۔ ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اس جزئیہ پر نظر ثانی کی جائے اور جمہور کی رائے اختیار کی جائے یا کم از کم صاحبین کی رائے اختیار کی جائے کہ سونے اور چاندی کے نصاب کا انضمام اجزاء کے لحاظ سے ہونہ کہ قیمت کے اعتبار سے۔

یہ جو کچھ عرض کیا گیا ہے، علماء اور ارباب افتاء کے غور و خوض کے لئے ہے، عوام کو علماء کی ہدایات ہی پر عمل کرنا چاہئے۔ اپنے طور پر فیصلہ نہیں کرنا چاہئے۔

حج و عمرہ..... کچھ نئے مسائل

”اسلامک فقہ اکیڈمی کے دسویں سمینار منعقدہ بیت الحج، بمبئی ۱۹۹۷ء کا ایک اہم موضوع ”حج اور عمرہ سے متعلق عہد جدید کے کچھ حل طلب مسائل“ تھا۔ یہ تحریر اسی موقعہ سے پیش کی گئی۔“

سوالنامہ

حج اسلام کا اہم رکن ہے، علماء اسلام نے حج اور عمرہ کے مسائل کو خصوصی اہمیت دی ہے، اس موضوع پر مستقل کتابیں اور رسائل بھی تصنیف کئے گئے ہیں۔ دور حاضر میں حجاز مقدس کی تجارتی اہمیت، حجاج کی بڑھتی ہوئی کثرت، ویزا اور ٹکٹ وغیرہ کی قانونی پابندیوں نے حج اور عمرہ کے مختلف مسائل کو علماء اور فقہاء کے لئے غور طلب بنا دیا ہے؛ کیوں کہ ان مسائل کے تعلق سے حج اور عمرہ کرنے والے اور مکہ مکرمہ، مدینہ منورہ، جدہ وغیرہ میں تجارت یا ملازمت کی غرض سے رہنے والے دشواریوں میں مبتلا ہوتے ہیں، بعض مسائل میں بعض فقہی مسالک پر عمل موجودہ حالات میں انتہائی دشوار ہے، جب کہ دوسرے فقہی مسالک میں یسر و سہولت کا پہلو پایا جاتا ہے، اس طرح کے چند حل طلب مسائل ذیل میں بحث و تحقیق کے لئے اصحاب علم و تفقہ کی خدمت میں پیش کئے جا رہے ہیں، امید ہے کہ آپ ان مسائل کی اہمیت محسوس کرتے ہوئے اپنے مطالعہ و تحقیق کا نچوڑ اور اپنی واضح رائے پیش فرمائیں گے۔

① اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ حج یا عمرہ کی نیت سے حرم مکی میں داخل ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہو؛ لیکن جو لوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں کیا ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ احرام باندھ کر میقات سے آگے بڑھیں؟ اس سلسلے میں فقہاء مجتہدین کے مسالک اور دلائل کی تفصیل اور ترجیح تحریر فرمائیں۔

② آج کل تیز رفتار تجارتی سرگرمیوں اور وسائل آمد و رفت کی کثرت و سہولت کی وجہ سے اہل مکہ کا حدود حرم سے باہر جا کر پھر مکہ واپس آنا اور حجاز مقدس کے دوسرے شہروں (مدینہ منورہ وغیرہ) کے باشندوں کا مختلف اغراض سے بار بار مکہ مکرمہ آنا ہوتا ہے، مثلاً ٹیکسی ڈرائیور بار بار مکہ، جدہ، مدینہ کے درمیان آمد و رفت کرتے

ہیں، اسی طرح تجارتی سامان لانے، لے جانے والے ملازمین اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں کو بار بار حدود و حرم کے اندر باہر آمد و رفت کرنی ہوتی ہے، ایسے لوگوں کے لئے ہر بار میقات میں داخل ہوتے وقت احرام باندھنا اور ارکان عمرہ کی ادائیگی وقت طلب ہے، جن فقہاء کے نزدیک حرم مکی میں داخل ہونے والے ہر شخص کے لئے (خواہ وہ حج یا عمرہ کی نیت نہ رکھتا ہو) احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہونے کی پابندی ہے کیا ان کے نزدیک ایسے لوگوں کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے؟ جنہیں تقریباً روزانہ اور کبھی کبھی ایک سے زائد مرتبہ تجارت، ملازمت یا دوسرے مقاصد سے حرم مکی کے اندر آمد و رفت کرنی ہوتی ہے۔

۳ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اشہر حج (حج کے مہینے) شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا درست ہے یا نہیں؟ یعنی مکی کے لئے تمتع یا قرآن کی گنجائش ہے یا نہیں؟

۴ جو حضرات ائمہ مکی کے لئے تمتع و قرآن کو جائز نہیں کہتے اور اسی کے ساتھ ساتھ میقات کے باہر سے مکہ مکرّمہ جانے والے ہر شخص کے لئے (خواہ اس کی نیت حج یا عمرہ کی نہ ہو) میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا لازم قرار دیتے ہیں، ان کے مسلک کے اعتبار سے ایک دشواری یہ پیش آتی ہے کہ مکہ مکرمہ میں مقیم جو حضرات حج کا ارادہ رکھتے ہیں، اگر وہ اپنی کسی ضرورت سے اشہر حرم میں میقات کے باہر گئے، پھر مکہ مکرمہ واپس ہونے لگے، اگر وہ احرام باندھے بغیر میقات کے اندر داخل ہوئے تو انہیں بلا احرام میقات سے تجاوز کرنے کی وجہ سے دم دینا پڑے گا اور اگر احرام کے ساتھ میقات میں داخل ہوئے تو احرام سے حلال ہونے کے لئے انہیں ارکان عمرہ ادا کرنے ہوں گے اور اسی سال حج کرنے کی صورت میں تمتع کرنے کی وجہ سے دم جنایت لازم ہوگا اور ایک ممنوع صورت کا ارتکاب ہوگا، اس صورت حال سے بچنے کے لئے حج کا ارادہ رکھنے والے اہل مکہ کو پابند کرنا کہ اشہر حج شروع ہونے کے بعد میقات کے باہر نہ جائیں، تنگی اور دشواری کی بات ہے، کیوں کہ اشہر حج کا عرصہ خاصا طویل ہے اور اہل مکہ اپنی مختلف ضرورتوں کی بناء پر میقات کے باہر جانے پر مجبور ہوتے ہیں، اہل مکہ کی اس مشکل کا کیا شرعی حل ہے؟

۵ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کر سکتا ہے یا نہیں؟

۶ حجاج کی غیر معمولی کثرت اور رمی جمرات کی جگہ انتہائی محدود ہونے کی وجہ سے رمی جمرات کا عمل خصوصاً بوڑھوں اور معذوروں کے لئے خاصا دشوار ہو گیا ہے، اس کی وجہ سے رمی جمرات میں نیابت کا رواج ہوتا جا رہا ہے، بعض لوگ مریض و معذور نہ ہونے کے باوجود محض کسل اور آرام پسندی کی وجہ سے کسی دوسرے کو رمی کے لئے بھیج دیتے ہیں، اس سلسلے میں درج ذیل امور دریافت طلب ہیں:

(الف) عمل رمی میں کوئی شخص دوسرے کی نیابت کر سکتا ہے یا نہیں؟

(ب) رمی میں اگر نیابت ہو سکتی ہے تو صرف مریض یا معذور کے لئے، یا ہر شخص کے لئے، اس معذوری کی کیا حد ہے جس کی وجہ سے نیابت جائز ہے۔ کیا محض ازدحام کے خوف سے نائب بنانا درست ہے؟

۷ سعودی عرب میں رہنے والے غیر ملکیتوں کے لئے بھی حج کرنے کے لئے حکومت سے اجازت لینا ضروری ہوتا ہے۔ بعض لوگ حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جاتے ہیں، کیا ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہیں، ان کا احرام کس طرح ختم ہوگا اور انہیں کیا کرنا ہوگا؟

۸ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے یا مسنون؟ اس سلسلے میں ائمہ کے مسالک کی کیا تفصیل ہے۔

احناف کے مفتی بہ قول میں ترتیب کو واجب کہا گیا ہے اور ترتیب میں تقدیم و تاخیر ہونے پر دم لازم قرار دیا گیا۔ دور حاضر میں اس ترتیب کی رعایت میں دشواری یہ ہے کہ حجاج کے بے پناہ ازدحام، موسم کی شدت، قیام گاہ اور مذبح میں کافی دوری ہونے اور سواری نہ ملنے کی وجہ سے حجاج کے لئے (خصوصاً ضعیف و معذور حجاج کے لئے) خود مذبح جا کر قربانی کرنا انتہائی مشکل ہو گیا ہے؛ اس لئے حجاج عام طور پر قربانی کی رقم ان اداروں کے حوالہ کر کے فارغ ہو جاتے ہیں جو حجاج کی طرف سے نیابتاً قربانی کا نظم کرتے ہیں اور حکومت کی طرف سے اس کے مجاز ہیں۔ قربانی کا نظم کرنے والے ان اداروں کے ذمہ داروں کے مسلک میں ترتیب واجب نہیں، اس لئے یہ لوگ بسا اوقات ترتیب کا خیال نہیں کرتے۔ ان حالات میں اگر رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب قائم نہ رہ سکے تو دم لازم ہوگا یا نہیں؟ مذکورہ بالا حالات کے پیش نظر کیا اس مسئلہ میں فقہ حنفی کے قول مرجوح کو اور دوسرے ائمہ کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے؟

۹ آج عام طور پر معروف حج متمتع ہے افراد یا قرآن شاذ و نادر ہے، کیا اس صورت میں حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا عرفہ حج متمتع تصور کیا جائے گا؟

(الف) کیا حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج متمتع کر سکتا ہے؟

(ب) حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج متمتع کر سکتا ہے یا نہیں؟

(ج) آمر سے متمتع کی صریح اجازت نہیں لی، لیکن حج بدل کرنے والے کا ظن غالب ہے کہ آمر اس کی اجازت دے دیتا تو متمتع کر سکتا ہے؟

(د) باذن آمر یا بدون اذن آمر متمتع کرنے کی صورت میں دم متمتع آمر کے مال میں لازم ہوگا یا حج بدل کرنے

والے کے مال میں، تمام شقوں کی تفصیل کی جائے۔

(۵) اگر حج بدل کرنے والے کے لئے آمر کی اجازت سے بھی تمتع کی گنجائش نہ ہو تو وہ حج بدل کرنے والا کیا کرنے جسے حکومت کے نظم قانون کے تحت ایام حج سے بہت پہلے حج کا سفر کرنا پڑے، اس کے لئے طویل عرصہ تک احرام کی پابندیوں کو جھیلنا انتہائی دشوار ہوتا ہے، کیا اس کی دشواری کا کوئی شرعی حل ہے؟

(۶) حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش ہے یا نہیں؟ اس میں کوئی تفصیل ہو تو اسے بھی تحریر فرمائیں۔

۱۵ کوئی حج کرنے والی عورت حیض یا نفاس کی وجہ سے طواف زیارت نہ کر سکی، اس کے لئے پاکی کا انتظار نا قابل عمل ہے، کیوں کہ اس کا ویزا نہیں بڑھ پا رہا ہے یا جہاز کی تاریخ میں تبدیلی نہیں ہو پا رہی ہے یا نفقہ ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا مکہ مکرمہ میں ٹھہر کر انتظار کرنا مشکل ہے، ایسی عورت اگر طواف زیارت کئے بغیر واپس چلی جاتی ہے تو اس کا حج ترک رکن کی وجہ سے نامکمل رہتا ہے، دوبارہ اس کا وطن سے واپس آ کر طواف زیارت کرنا ناقابل عمل ہے، مثلاً اس میں دوبارہ آنے کی استطاعت نہیں ہے یا قانونی رکاوٹیں اس کے واپس آنے میں حائل ہیں ایسی عورت کیا کرے؟

(الف) کیا اس کے لئے اجازت ہے کہ ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرے۔

(ب) اس نے اگر ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کیا تو رکن ادا ہو گیا یا نہیں؟ دم لازم ہو گا یا نہیں؟

(ج) اگر دم لازم ہو گا تو بدنہ ذبح کرنا ہو گا یا بکرا کافی ہو گا؟

(د) اور دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ہی ضروری ہے یا یہ کہ حرم مکہ سے باہر اور اپنے مقام پر بھی ادا کیا جاسکتا ہے؟

۱۱ سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو گیا تو وہ ایام عدت میں عمرہ و حج ادا کر سکتی ہے یا نہیں؟

۱۲ حج کا سفر کرنے والا۔ ایام حج۔ یعنی ۷۔ ۸۔ ذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہنچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵

یوم قیام سے پہلے ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں اور وہ منیٰ چلا جاتا ہے، تو وہ مقیم ہو گا یا نہیں؟ جب کہ پہلے دونوں آبادیاں الگ تھیں مگر اب مکہ مکرمہ شہر پھیلتے ہوئے منیٰ کی آبادی کے متصل ہو گیا ہے۔

۱۳ رمضان میں جو لوگ عمرہ کے لئے جاتے ہیں۔ نیز سعودیہ وغیرہ میں مقیم احناف کے لئے ایک مسئلہ وتر میں

اقتدا کا ہے کہ بلاد عرب میں عموماً وتر کی تینوں رکعات فصل کے ساتھ یعنی دو رکعات پر سلام کے ساتھ ادا کی جاتی

ہیں، تو اب دو ہی صورتیں ہیں، ایک یہ کہ اپنے مذہب کی رعایت میں مسجد و حرمین کی جماعت کو چھوڑ کر ایسا آدمی

وتر کی نماز تنہا ادا کرے، یہ صورت مناسب معلوم نہیں ہوتی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ امام کی اقتدا میں وتر کو ادا

کرے تو مذکورہ خرابی لازم آتی ہے کہ امام فصل کے ساتھ وتر ادا کرتا ہے۔ تو کیا اس کی گنجائش ہے کہ جماعت و مجمع

کی رعایت میں وہ امام مسجد کی اقتدا کرے؟

جواب

”حج“ ارکان اسلام میں سے ایک رکن ہے جس سے ایمان کی تجدید ہوتی ہے، اور دل و نگاہ کو نیا یقین حاصل ہوتا ہے، شاید اسی لئے آپ ﷺ نے اسلام کو بھی کچھلی زندگی کے گناہوں کے لئے کفارہ قرار دیا اور حج کو بھی، ”الإسلام يهدم ما كان قبله والحج يهدم ما كان قبله“^۱۔

عمر بھر میں ایک ہی بار صاحب استطاعت مسلمانوں سے یہ فریضہ متعلق ہے اور اصل میں پانچ دن ہی اس عبادت میں صرف ہوتے ہیں؛ لیکن مسافرت، زبان و ماحول کی اجنبیت، موسم کی ناموافقت اور سب سے بڑھ کر لاعلمی اور ناتجربہ کاری اور ان سب سے مستزاد نامانوس اور خیال و امید سے بھی بڑھ کر ازدحام، ایسی باتیں ہیں، جو ترقی کے اس دور میں بھی حاجی کو مشقت سے دوچار کرتی ہیں اور قدم قدم پر ارشاد نبوی ﷺ ”الحج جہاد“ کی یاد تازہ ہوتی ہے۔

حج فرض ہونے اور کعبہ مطہرہ کے کفر و شرک کی آلائشوں سے پاک ہونے کے بعد آپ ﷺ نے ایک ہی بار حج فرمایا ہے، یہی اول و آخر حج تھا، جس میں قریب ایک لاکھ جاں نثار صحابہ آپ ﷺ کے ساتھ تھے، اشارہ غیبی سے آپ کو اندازہ ہو چکا تھا کہ پھر اس عظیم مجمع سے آپ کی ملاقات نہ ہو سکے گی، اس لئے آپ ﷺ نصیحت بھی فرماتے جاتے تھے: ”خذوا عني مناسككم“، صحابہ نے حسب معمول بلکہ معمول سے بڑھ کر آپ ﷺ کے ایک ایک عمل کا بنظر غائر مشاہدہ کیا اور علم و دین کی اس امانت کو امت تک پہنچایا؛ اس لئے ”حج“ کے مسائل میں بمقابلہ دوسری عبادات کے فقہاء کے درمیان اختلاف کم ہے، اتنا کم کہ جسے انگلیوں پر شمار کیا جاسکے۔

چوں کہ یہ عبادت عمر میں ایک ہی بار فرض ہے اور اس کی ادائیگی کے لئے جسمانی مشقت اور مالی قربانی دونوں کا حصہ کثیر ہوتا ہے، شاید اسی لئے امام ابو حنیفہ رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی نے خاص طور پر حج کے مسائل میں احتیاط کی روش کو قدم قدم پر ملحوظ رکھا ہے تاکہ یہ عبادت غیر مشکوک طریقہ پر انجام پاسکے، حج کے افضل ترین طریقہ کی بحث ہو، افعال حج میں ترتیب کا مسئلہ ہو، ایام قربانی کا مسئلہ ہو، مکہ میں کسی ضرورت سے آفاقی کا ورود ہو وغیرہ ہر جگہ امام صاحب کا یہ ذوق نمایاں ہے۔ ”احتیاط“ ہمیشہ آبلہ پانی کے راستہ پر لے جاتی ہے اور طبع دشوار پسند ہی کو راس آتی ہے، اس لئے موجودہ حالات میں حجاج کی کثرت اور مسائل حج سے عام حجاج کی ناواقفیت وغیرہ کی وجہ سے فقہ حنفی کے بعض مسائل میں مشکلات کا سامنا ہے۔

تقلید ایک ضرورت ہے اور موجودہ عہد ہوئی وہوس میں سفینہ نوح کا درجہ رکھتی ہے؛ لیکن جہاں خواہشات نفس کی اتباع کا جذبہ کارفرمانہ ہو اور علماء و اہل صلاح اجتماعی غور و فکر کے ذریعہ امت کی اجتماعی سہولت کے لئے بعض مسائل میں جزوی طور پر ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول کریں تو حرج نہیں، یہ دین سے دین کی طرف عدول ہے، نہ کہ دین سے بے دینی کی طرف اسی پس منظر میں ان مسائل پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔
وباللہ التوفیق.

تجارت کے لئے بلا احرام مکہ میں داخل ہونے کا مسئلہ

(جواب: سوال ۲۰۱)

اگر حرم محترم کا سفر حج یا عمرہ کے ارادہ سے کیا جائے میقات سے بلا احرام کے بڑھنا جائز نہیں، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اگر سفر کا مقصد تجارت، اہل مکہ سے ملاقات وغیرہ ہو، تو اس صورت میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک بلا احرام میقات سے آگے نہیں بڑھ سکتا۔..... اور اگر بلا احرام آگے بڑھ گیا تو یا میقات تک واپس جائے اور احرام باندھ کر آئے، یا دم جنایت ادا کرے۔ مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک احرام باندھنا مسنون تو ہے واجب نہیں، مناسک حج پر مشہور محدث امام نووی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی کتاب ”الایضاح“ میں مذکور ہے:

”ينبغي لمن يأتي من غير الحرم أن لا يدخل مكة إلا محرماً لحج أو عمرة وهل يلزمه ذلك أم هو مستحب؟ فيه خلاف منتشر يجمعه ثلاثة أقوال أصحها أنه مستحب.“^۱

ترجمہ: ”جو شخص حرم کے باہر سے آئے اس کے لئے حج یا عمرہ کا احرام باندھے بغیر مکہ میں داخل ہونا مناسب نہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ حکم لازم ہے یا مستحب ہے؟ اس سلسلے میں مجموعی طور پر تین اقوال ہیں اور صحیح تر قول یہ ہے کہ احرام باندھنا مستحب ہے۔“

امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی سے بھی یہی استحباب نقل کیا گیا ہے۔ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اسی طرف امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا رجحان نقل کیا ہے۔..... البتہ اگر کسی شخص کو بار بار حرم میں آنا پڑتا ہو جب بھی فقہاء شوافع کے یہاں احرام باندھ کر آنا مسنون ہے، ترک احرام مکروہ ہے اور ترک احرام کی وجہ سے دم ادا کرنا سنت ہے تاکہ اپنے عمل کو فقہاء کے اختلاف سے بچایا جاسکے۔

^۱ فتح القدیر: ۴۲۶/۲ رد المحتار: ۱۰۴/۲ کتاب الايضاح: ۱۹۷

^۲ دیکھئے: المدونة الكبرى: ۳۰۳/۱ المغنی: ۱۱۶/۳

”سن له الإحرام منه وكره تركه ويسن بتركه دم وإن تكرر دخوله خروجاً من خلاف من أوجبه كابن عباس رضي الله تعالى عنه وأبي حنيفة رحمه الله تعالى“^۱

ترجمہ: ”مکہ میں داخل ہونے کے لئے احرام باندھنا مسنون ہے اور بلا احرام داخل ہونا مکروہ ہے۔ نیز احرام نہ باندھنے کی صورت میں دم دینا مسنون ہے، گو بار بار داخل ہونے کی نوبت آتی ہو تا کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور امام ابوحنیفہ رحمہما اللہ تعالیٰ وغیرہ کے اختلاف سے بچا جاسکے۔“

احرام کے واجب نہ ہونے کے باوجود اس وضاحت و تاکید کے ساتھ احرام کی اور نہ باندھنے کی صورت دم کی تاکید مجھے مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں نہ مل سکی۔

حنفیہ رحمہما اللہ تعالیٰ نے مصنف ابن ابی شیبہ کی اس روایت کو پیش نظر رکھا ہے جو عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے منقول ہے، کہ بلا احرام میقات سے آگے نہ بڑھا جائے۔ خود امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ نے اپنی مسند میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے نقل کیا ہے، کہ وہ بلا احرام میقات سے آگے بڑھنے والوں کو واپس لوٹا دیا کرتے تھے۔ دوسرے فقہاء نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث مرفوعہ ”لا یجاوز الوقت إلا بحرام“ کو حج و عمرہ کے سفر پر محمول کیا ہے۔

دلائل سے قطع نظر اس میں شبہ نہیں کہ حنفیہ رحمہما اللہ تعالیٰ کی رائے زیادہ احتیاط پر مبنی ہے، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے، کہ گذشتہ ادوار میں آفاقی کا دن دو دن میں مکہ آنا ممکن نہیں تھا اور نہ تجارتی روابط آج کی طرح تھے، موجودہ دور میں تیز رفتار سوار یوں اور تجارتی روابط میں اضافہ نے ہفتہ عشرہ کے سفر کو چند گھنٹوں کا سفر بنا دیا ہے، تو اس صورت حال میں جو لوگ بار بار تجارت یا ملازمت کی غرض سے مکہ آئیں ان کو احرام اور عمرہ کا مکلف قرار دینے میں حرج کا پایا جانا ایک امر واقعہ ہے اور خود اس مسئلہ میں فقہاء حنفیہ رحمہما اللہ تعالیٰ نے حرج کو حکم کی بنیاد بنایا ہے۔

غور فرمائیے کہ حضور ﷺ کا ارشاد مطلق ہے، کہ میقات سے آگے نہ بڑھا جائے ”لا یجاوز الوقت“ اور جیسے آفاقی کے لئے مقررہ مقامات میقات ہیں، اسی طرح جو لوگ میقات کے اندر رہتے ہیں، ان کے لئے ”حل“ کا آخری علاقہ میقات ہی کے حکم میں ہے، کہ اگر حج یا عمرہ کا قصد ہو تو اس سے پہلے احرام باندھ لینا ضروری ہے اور قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ ان مقامات کے لوگوں کے لئے بھی بلا احرام مکہ جانے کی گنجائش نہ ہو،

^۱ مسند امام شافعی: ۱۱۶

^۲ دیکھئے: نصب الراية: ۱۵/۳

^۳ الافصاح علی مسائل الايضاح: ۱۲۱

لیکن فقہاء نے اسی حرج و مشقت کی رعایت کرتے ہوئے ان کو بلا احرام مکہ میں داخل ہونے کی اجازت مرحمت فرمائی، علامہ مرغینانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی گفتگو ملاحظہ فرمائیے:

”من كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لأنه يكثّر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بين.“^۱
 تَرْجَمَہُ: ”جو شخص میقات کے اندر ہو وہ بلا احرام بھی مکہ میں داخل ہو سکتا ہے کیوں کہ اس کو اس کی حاجت ہے اس کو بار بار مکہ میں داخل ہونے کی ضرورت پیش آ سکتی ہے اور ہر دفعہ احرام لازم قرار دینے میں کھلی ہوئی دشواری ہے۔“

ان حضرات کے زمانے میں آفاقی کے مکہ میں عبادت کے علاوہ دوسری اغراض سے بار بار آنے کی نوبت کم آتی تھی، اس لئے نہ ناقابل لحاظ حرج تھا اور نہ اس کو دور کرنے کی ضرورت، پھر بھی فقہاء نے ان لوگوں کے لئے جو احرام کے ساتھ داخل ہونے میں مشقت محسوس کرتے ہوں، جواز کی ایک بالواسطہ صورت یعنی حیلہ کی رہنمائی کر دی، جو فقہ حنفی کی اکثر کتابوں میں موجود ہے، علامہ بابر تَقِی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

”والحيلة لمن أراد من الأفاقي دخوله بغير إحرام أن يقصد بستان بني عامر أو غيره من الحل فلا يجب الإحرام.“^۲

تَرْجَمَہُ: ”جو آفاقی بلا احرام مکہ میں داخل ہونا چاہے، اس کے لئے یہ حیلہ ہے کہ وہ بستان بنی عامر یا حل کے کسی اور مقام کا قصد کرے، ایسی صورت میں احرام واجب نہیں ہوگا۔“

اس حیلہ میں جو تکلف ہے وہ تو ظاہر ہی ہے، علاوہ اس کے خیال ہوتا ہے کہ فقہاء نے جہاں کہیں حیلوں کی رہنمائی کی ہے، وہاں کسی سخت ضرورت کی وجہ سے عارضی طور پر اس عمل کی گنجائش فراہم کرنا مقصود ہے، اب روز روز آنے والے تاجروں کو مشورہ دینا کہ وہ ہمیشہ اس حیلہ سے کام لیا کریں اور حیلہ کو ایک مستقل عمل بنالیں، درست نظر نہیں آتا کہ اس طرح دین کے بازیچہ اطفال بن جانے اور شریعت کے اوامر و نواہی کی بابت بے حسی و بے احترامی پیدا ہو جانے کا اندیشہ ہے۔

اس لئے اس حقیر کا خیال ہے کہ اس مسئلے میں ائمہ ثلاثہ کی رائے پر فتویٰ دیا جانا چاہئے اور درحقیقت کہ یہ ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول نہیں ہے، کہ عدول تو اس وقت ہوتا ہے جب کہ دلیل و برہان کا اختلاف ہو، یہ اختلاف زمان کی بناء پر اختلاف احکام ہے ”ولا ينكر تغير الاحكام بتغير الزمان.“

اہل مکہ کا حج تمتع

(جواب: سوال ۳)

حنفیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اہل مکہ کے لئے تمتع اور قرآن نہیں ہے، ان کو حج افراد ہی کرنا چاہئے، ”لیس لاهل مکہ تمتع ولا قرآن وانما لهم الافراد خاصة“ جو حکم اہل مکہ کا ہے وہی حکم ان لوگوں کا ہے جو حدود میقات کے اندر رہنے والے ہوں۔ حنفیہ نے اس سلسلے میں حضرت علی، حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عبداللہ بن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کے آثار کو پیش نظر رکھا ہے۔

تاہم حنفیہ کے مسلک کی تفصیل دیکھی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اہل مکہ کی تین قسمیں کی ہیں: اول: جو مکہ میں مقیم ہیں۔

دوسرے: جو حج کے مہینے شروع ہونے سے پہلے ہی میقات سے باہر کے سفر پر جا چکے ہیں۔ تیسرے: مکہ میں مقیم ہو اور ماہ حج شروع ہونے کے بعد میقات سے باہر سفر پر گیا ہو۔

پہلی قسم کے لوگوں کے لئے نہ تمتع کی گنجائش ہے اور نہ قرآن کی، اور اگر تمتع یا قرآن کر لے تو گناہ گار ہوگا اور تلافی کے لئے دم بھی واجب ہوگا اور دم بھی اس شان سے واجب ہوگا کہ اگر تنگی اور عسرت کی وجہ سے ان کے بدلہ روزہ رکھنا چاہے تو اس کی بھی گنجائش نہ ہوگی۔ لیکن یہ ان مشائخ احناف کے قول پر ہے جن کے نزدیک ”المأم“ (بال بچوں کے ساتھ اپنے وطن میں بود و باش) حج تمتع کے لئے مانع نہیں ہے، دوسری صورت میں یعنی جب ماہ حج سے پہلے ہی میقات سے باہر کے سفر پر جا چکا ہو تو قرآن کی گنجائش ہے، تمتع کی نہیں۔

”فاذا خرج إلى الكوفة وقرن صح بلا كراهة قال المحبوبي هذا إذا خرج إلى الكوفة قبل أشهر الحج“^۱

ترجمہ: ”کوفہ جائے اور وہاں سے قرآن کرے تو بلا کراہت درست ہے علامہ محبوبی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے کہا کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ حج کے مہینے شروع ہونے سے پہلے ہی کوفہ چلا گیا ہو۔“

تیسری صورت میں جب کہ ماہ حج شروع ہونے کے بعد سفر پر گیا ہو تو قرآن بھی درست نہیں، ”وأما إذا خرج بعدها فقد منع من القرآن“ یہ امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی سے منقول ہے، لیکن فقہاء حنفیہ کا اس پر اتفاق نہیں، بعض حضرات کا رجحان اس صورت میں بھی قرآن کے جائز ہونے کا ہے، چنانچہ ابن ہمام

^۱ حوالہ سابق^۲ عنایہ مع الفتح: ۱۰/۳^۳ ہدایہ مع الفتح: ۱۰/۳^۴ حوالہ سابق^۵ رد المحتار: ۱۹۷/۲^۶ فتح القدیر: ۱۱/۳

رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی ناقل ہیں:

”وقد يقال: إنه لا يتعلق به خطاب المنع مطلقاً، بل مادام بمكة، فإذا خرج إلى الأفاق التحق بأهله لما عرف أن كل من وصل إلى مكان صار ملحقا بأهله، كالأفاقي إذا قصد بستان بني عامر حتى جازله دخول مكة بلا إحرام.“^۱
 تَرْجَمَهُ: ”کہا جاتا ہے کہ اس سے ممانعت کا خطاب مطلق نہیں ہے؛ بلکہ اس وقت تک ہے جب تک مکہ میں ہو، اگر آفاق کو چلا جائے تو اہل آفاق ہی کے حکم میں ہوگا؛ کیوں کہ جو شخص کسی جگہ جائے وہ اسی جگہ کے لوگوں کے حکم میں ہوتا ہے، جیسے کہ آفاقی اگر بستان بنی عامر کا قصد کرے تو اس کے لئے بلا احرام مکہ میں داخل ہونا جائز ہے۔“

اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ بعض مشائخ حنفیہ نے ان اہل مکہ میں جو مکہ میں مقیم ہوں اور ان میں جو میقات سے باہر سفر پر گئے ہوں فرق کیا ہے، پہلی صورت میں قرآن اور تمتع کو منع کیا ہے اور دوسری صورت میں اہل مکہ کو آفاقی کے حکم میں رکھا ہے اور ان کے لئے تمتع اور قرآن کو جائز سمجھا ہے، ان حضرات نے ایک اجماعی مسئلہ کو اپنے قیاس کی بنیاد بنایا ہے؛ اسی لئے ابن ہمام رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی کہتے ہیں:

”وأصل هذه الكلية الإجماع.“^۲

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مکہ کے لئے بھی تمتع اور قرآن کی گنجائش ہے، اور اگر مکہ نے تمتع کیا تو اس پر دم تمتع واجب نہیں ہوتا، نووی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی رقمطراز ہیں:

”إن المكي لا يكره له التمتع والقرآن وإن تمتع لم يلزمه دم.“^۳
 تَرْجَمَهُ: ”مکی کیلئے تمتع اور قرآن مکروہ نہیں اور اگر تمتع کر لیا تو دم واجب نہیں۔“

”والذين لا دم عليهم إن قرنوا أو تمتعوا في أشهر الحج إنما هم أهل مكة وذی طوی لا غیرهم.“^۴

تَرْجَمَهُ: ”جن لوگوں پر اشہر حج کے مہینے میں قرآن یا تمتع کرنے کے باوجود دم واجب نہیں، وہ صرف مکہ اور ذی طوی کے لوگ ہیں۔“
 اور یہی نقطہ نظر حنابلہ کا ہے۔^۵

خیال ہوتا ہے کہ اہل مکہ میں سے جو لوگ حج کے مہینوں میں حدود میقات سے باہر کا سفر کرنے پر مجبور

^۱ فتح القدیر: ۱۵/۳۔ ^۲ فتح القدیر: ۱۵/۳۔ ^۳ شرح مہذب: ۱۶۹/۷۔

^۴ المدونة الكبرى: ۳۰۰/۱۔ ^۵ الروض المربع: ۱۷۶۔

ہوں، ان کو سعادت حج کی محرومی سے بچانے کے لئے ائمہ ثلاثہ اور بعض مشائخ حنفیہ کے قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہے، واللہ اعلم۔

اہل مکہ کی مشکلات کا حل

(جواب: سوال ۴)

اگر حنفیہ کے مسلک کی تفصیل پیش نظر رکھی جائے، تو اس مشکل کا حل آسان ہے، حنفیہ کا نقطہ نظریہ ہے کہ اگر کوئی مکی حج کے مہینوں میں حدود میقات سے باہر جا کر مکہ واپس آئے اور عمرہ کر لے اور پھر اسی سال حج کر لے تو اس کا تمتع ہوگا ہی نہیں؛ کیوں کہ اہل مکہ کا مکہ آنا ”المقام صحیح“ ہے اور جب حج و عمرہ کے درمیان ”المقام صحیح“ کی نوبت آجائے تو پھر وہ تمتع باقی نہیں رہتا، چنانچہ علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

”لو أحرمت مكي بعمره أو بهما وطاف للعمرة في أشهر الحج ثم حج من عامه لا يكون متمتعاً ولا قارناً“^۱

ترجمہ: ”اگر مکی نے صرف عمرہ یا حج و عمرہ دونوں کا احرام باندھا اور حج کے مہینوں میں عمرہ کا طواف کیا پھر اسی سال حج کیا تو وہ تمتع یا قران کرنے والا متصور نہیں ہوگا۔“

اور ہند یہ میں ہے:

”لو خرج إلى الكوفة وأهل بالعمرة واعتمر ثم حج لم يكن متمتعاً“^۲

ترجمہ: ”اگر مکی کوفہ کو گیا اور عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ کیا پھر حج کیا تو وہ تمتع نہیں ہوگا۔“

اسی لئے قاضی ابو زید دہلوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے لکھا ہے کی مکی کے لئے تمتع نا قابل تصور ہے، اس لئے جہاں کہیں مکی کے لئے تمتع کی نفی کی گئی ہے، وہاں صرف یہ مراد ہے کہ اس پر دم تمتع واجب نہ ہوگا۔..... حنفیہ کے یہاں یہی قول رائج ہے، گو بعض مشائخ حنفیہ کا خیال ہے کہ تمتع کے درست ہونے کے لئے ”المقام“ کا نہ ہونا شرط نہیں ہے، ان حضرات کی رائے پر مکی کا حج تمتع ہو جائے گا؛ لیکن وہ گناہ گار ہوگا اور اس پر دم جنایت واجب ہوگا، جن حضرات نے اہل مکہ کے تمتع پر دم واجب قرار دیا ہے وہ اسی قول پر مبنی ہے۔

حاجی متمتع کے لئے حج سے پہلے مزید عمرے

(جواب: سوال ۵)

راقم الحروف کا خیال ہے کہ آفاقی اگر حج کا مہینہ شروع ہونے کے بعد مکہ آیا اور عمرہ کر لیا تو یہ عمرہ حج تمتع

کے لئے کافی ہے، اگر اس کے بعد حج سے پہلے مزید نفل عمرہ کرنا چاہے تو اس کی گنجائش ہے، غالباً حدیث سے کہیں یہ ثبوت نہیں ملتا کہ اگر آفاقی دوبارہ حل سے عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ کر لے تو اس کا حج تمتع نہیں ہو سکے گا..... جہاں تک فقہاء کی صراحتیں ہیں، تو دوسرے دبستان فقہ میں تو اس کے جواز کی صراحت موجود ہے، امام نووی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

”ثم المعتمران كان متمتعاً أقام بمكة حلالاً يفعل ما أراد من الجماع وغيره ما كان عليه حراماً بالإحرام، فإذا أراد أن يعتمر تطوعاً كان له ذلك ويستحب إلا كثار من الاعتمار.“^۱

ترجمہ: ”عمرہ کرنے والا اگر حج تمتع کر رہا ہو تو وہ مکہ میں حلال رہ کر مقیم رہے اور جو چاہے جماع وغیرہ کر لے، اور وہ باتیں جو اس پر احرام کی وجہ سے حرام تھیں کر سکتا ہے، نفل عمرہ کرنا چاہے تو وہ بھی کر سکتا ہے اور مستحب ہے کہ زیادہ سے زیادہ عمرہ کرے۔“

حنفیہ کی بعض عبارتوں سے یہ خیال ہوتا ہے کہ آفاقی کو دوبارہ عمرہ نہیں کرنا چاہئے، جیسے علامہ شامی کی یہ عبارت:

”والحيلة لمن دخل مكة محرماً بعمرة من قبل أشهر الحج يريد التمتع أن لا يطوف بل يصبر إلى أن تدخل أشهر الحج ثم يطوف فإنه متى طاف وقع عن العمرة ثم لو أحرم بأخرى بعد دخول أشهر الحج و حج من عامه لم يكن متمتعاً في قول الكل لأنه صار في حكم المكي بدليل أن ميقاته ميقاتهم.“^۲

ترجمہ: ”جو شخص حج کے مہینے شروع ہونے سے پہلے عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ میں داخل ہوا ہو اور حج تمتع کرنا چاہتا ہو اس کے لئے حیلہ یہ ہے کہ طواف نہ کرے بلکہ حج کا مہینہ آنے تک صبر سے کام لے اس کے بعد طواف کرے اس لئے کہ وہ جو طواف کرے گا تو یہ عمرہ کی طرف سے ہوگا، پھر اگر حج کا مہینہ داخل ہونے کے بعد دوبارہ عمرہ کا احرام باندھے اور اسی سال حج کرے تو تمام ہی فقہاء کے قول پر وہ تمتع کرنے والا نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اب وہ مکی کے حکم میں ہو چکا ہے کیوں کہ جو اہل مکہ کی میقات ہے، وہی اس کی میقات ہے۔“

لیکن اس عبارت کا تعلق حج تمتع کرنے والے کے عمرہ کرنے یا نہ کرنے سے نہیں ہے بلکہ اس بات سے ہے کہ جو شخص حج کے مہینوں سے پہلے مکہ آگیا ہو اس کے لئے حج تمتع کرنے کی کیا صورت ہے؟ کیوں کہ حج تمتع

^۱ کتاب الايضاح في مناسك الحج والعمرة: ۲۶۳ ۲ رد المحتار: ۵۶۳/۳

میں ضروری ہے کہ عمرہ ”اشہرج“ میں ہو اور اس صورت میں حاجی ”اشہرج“ سے پہلے ہی مکہ پہنچ جاتا ہے، اسی طرح ایک اور مقام پر علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی رقمطراز ہیں:

”يزاد على الأيام الخمسة مافي اللباب وغيره من كراهة فعلها في أشهر الحج لأهل مكة ومن بمعناهم أي من المقيمين ومن في داخل الميقات لأن الغالب عليهم أن يحجوا في سنتهم فيكونوا متمتعين وهم من التمتع ممنوعون.“^۱

تَرْجَمَہ: ”پانچ ایام میں عمرہ کے مکروہ ہونے پر وہ اضافہ ہونا چاہئے جو ”لباب“ وغیرہ میں ہے کہ اہل مکہ اور جو اہل مکہ کے حکم میں ہے، یعنی مکہ میں مقیم حضرات ان کا عمرہ کرنا بھی مکروہ ہے اور یہی حکم ان لوگوں کا ہے جو حدود میقات کے اندر رہتے ہوں، اس لئے کہ ان کے بارے میں ظن غالب یہ ہے کہ وہ لوگ اسی سال حج بھی کریں گے، اس طرح وہ تمتع کرنے والے ہو جائیں گے، حالاں کہ ان کے لئے تمتع کی ممانعت ہے۔“

اس عبارت کا ما حاصل یہ ہے کہ جن حضرات نے اشہرج میں پہلے سے عمرہ نہ کیا ہو اور مکہ میں مقیم ہوں، ان کو اب عمرہ نہیں کرنا چاہئے، کیوں کہ وہ اہل مکہ کے حکم میں ہیں، اور اہل مکہ کے لئے تمتع مناسب نہیں، غرض عمرہ سے روکنا مقصود نہیں، بلکہ جو لوگ پہلے سے مکہ میں مقیم ہوں، ان کو تمتع سے روکنا مقصود ہے؛ اسی لئے شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے لکھا ہے، ”وإلا فلا منع للمكي عن العمرة المفردة في أشهر الحج إذا لم يحج في تلك السنة“..... آفاقی چوں کہ پہلے ہی حج تمتع کے لئے عمرہ کر چکا ہے؛ اس لئے مزید نفل عمرے اس کے لئے جائز ہوں گے، کیوں کہ وہ ان عمروں کی وجہ سے تمتع حاجی نہیں ہوگا، بلکہ پہلے ہی سے حاجی تمتع ہے۔ واللہ اعلم

رمی میں نیابت

(جواب: سوال ۶)

(المس) حج ایک ایسی عبادت ہے کہ شریعت نے عجز و مجبوری کے وقت پوری عبادت ہی میں نیابت کی گنجائش رکھی، رمی، اس عبادت کا ایک حصہ ہے، اس لئے عذر اور عجز کی بناء پر رمی میں نیابت بدرجہ اولیٰ درست ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔^۲

^۱ رد المحتار: ۲/۷۷؛ حوالہ سابق

^۲ دیکھئے: فتح القدیر: ۲/۴۱۸، المدونة الكبرى: ۱/۳۲۶، شرح مہذب: ۸/۲۴۵، المغنی: ۳/۲۵۶

(ب) نیابت صرف مریض اور معذور ہی کے لئے ہے، امام محمد رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

”والمريض الذي لا يستطيع رمي الجمار يوضع الحصى في كفه حتى يرمى به وإن رمى عنه أجزاءه.“^۱

ترجمہ: ”جو مریض رمی جمار کی طاقت نہ رکھتا ہو، اس کی ہتھیلی میں کنکری رکھی جائے گی، یہاں تک کہ اس کے ذریعہ رمی کرائی جائے اور اگر اس کی طرف سے رمی کر دی جائے تو یہ بھی کافی ہے۔“
یہ عذر کس درجہ کا ہو؟ اس کی صراحت نہیں، کاسانی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے صرف اس قدر لکھا ہے، کہ ایسا مریض ہو جو رمی کرنے پر قادر نہ ہو، ”کالمريض الذي لا يستطيع الرمي“..... اور یہ حقیقت بھی ہے کہ اس عذر کی تعیین و تحدید دشوار ہے، کیوں کہ مختلف لوگوں میں مشقتیں برداشت کرنے اور تکلیف کو انگیز کرنے کی صلاحیت بھی مختلف ہوتی ہے، نیز موسموں کے فرق سے بھی اس صلاحیت میں فرق واقع ہوتا ہے۔

بعض فقہاء نے تحدید کی کوشش کی ہے، خاص کر مالکیہ رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے، امام مالک رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کی صراحت کا خلاصہ یہ ہے کہ جو شخص کنکری پھینکنے پر قادر نہ ہو یا قادر ہو لیکن وہاں تک چل کر نہ جاسکتا ہو اور سواری میسر نہ ہو، یا سواری بھی میسر ہو لیکن سواری پر بھی بیٹھنے کی قدرت نہ ہو، وہ رمی سے عاجز تصور کیا جائے گا۔ میرے خیال میں مالکیہ نے عذر کی جو حد بندی کی ہے اس میں انضباط پایا جاتا ہے، مگر دشواری یہ ہے کہ امام مالک کے یہاں اس صورت میں اس کی طرف سے نیابتاً رمی تو ادا ہو جائے گی؛ لیکن دم دینا ہوگا، ”قال مالك وعليه الهدى لانه لم يرم و إنما رمى عنه.“^۲

شوافع نے نیابت کے لئے شرط لگائی ہے کہ مایوس کن مرض ہوا اگر ایام رمی ہی میں صحت یاب ہو جانے کی امید ہو تو پھر نیابت کی گنجائش نہیں..... پھر شوافع کے یہاں بہتر طریقہ یہ ہے کہ حلال شخص کو یا ایسے شخص کو نائب بنائے جو اپنی رمی کر چکا ہو اور اگر اپنی رمی نہ کیا ہو تو پہلے اپنی رمی کر کے پھر اس دوسرے شخص کی طرف سے رمی کرنی چاہئے۔^۳

فقہاء حنابلہ کے یہاں اس مسئلہ میں کسی قدر وسعت معلوم ہوتی ہے، ابن قدامہ رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے بیماری، قید اور دوسرے اعذار کی بناء پر رمی کی اجازت دی ہے:

”إذا كان الرجل مريضاً أو محبوساً أو له عذر جاز أن يستنوب من يرمى عنه.“^۴

^۱ کتاب الاصل: ۳۴۲۹/۲ کتاب الاصل: ۴۲۹/۲ ^۲ بدائع الصنائع: ۳۲۳/۲ نیز دیکھئے: المبسوط للسرخسی: ۶۹/۴

^۳ المدونة الكبرى: ۳۲۶/۱ ^۴ حوالہ سابق ^۵ شرح مہذب: ۲۴۳/۸ ^۶ شرح مہذب: ۲۴۵/۸

^۷ المغنی: ۲۵۶/۳

تَرْجَمًا: ”جب کوئی شخص مریض ہو یا قید میں ہو یا اس کو کوئی عذر ہو تو وہ کسی ایسے شخص کو اپنی طرف سے نائب بنا سکتا ہے جو اس کی طرف سے رمی کر دے۔“

محض ازدحام کی وجہ سے رمی میں نیابت درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ فقہاء نے رمی کے اوقات میں جو وسعت رکھی ہے اس کو ملحوظ رکھتے ہوئے رمی کے لئے صحیح وقت کا انتخاب کیا جائے، تو ازدحام سے بچا جاسکتا ہے اور تجربہ ہے کہ وقت کے صحیح انتخاب کے ذریعہ ضعیف اور بوڑھے لوگوں کو بھی رمی کرائی جاسکتی ہے، بنیادی طور پر تین صورتیں ہیں کہ جن میں رمی کی گنجائش ہے:

اول: یہ کہ کنکری پھینکنے کی بھی قوت نہ ہو۔

دوسرے: کنکری پھینک سکتا ہو لیکن بیس پچیس قدم بھی پیدل چلنا دشوار ہو، کیوں کہ آج کل جمرات کے حصہ میں پیدل چلے بغیر چارہ نہیں اور وہ بھی خاصے فاصلہ تک پیدل چلنا پڑتا ہے۔

تیسرے: اپنے خیمے سے جمرات تک کا طویل فاصلہ پیدل طے کرنا دشوار ہو اور سواری دستیاب نہ ہو، گو تھوڑا بہت پیدل چلنے پر قادر ہو۔

بہر حال ضرورت اس بات کی ہے کہ حجاج کو تساہل اور تن آسانی سے بچنے کی تلقین کی جائے اور رمی کے اوقات کے سلسلے میں شریعت میں جو گنجائش اور آسانیاں ہیں ان سے واقف کرایا جائے۔

جن کو حج سے روک دیا جائے؟

(جواب: سوال ۷)

حجاج کی تعداد کو محدود کرنے کے لئے ان لوگوں کو ہر سال حج سے روکنا اور قانونی اجازت کا مکلف بنانا۔ جو پہلے حج کر چکے ہیں۔ جائز ہے اور ایک انتظامی مسئلہ ہے، شریعت نے اہل مکہ کو تمتع اور قرآن سے منع کیا ہے، اس کے پیچھے شاید یہ مصلحت بھی کارفرما ہے کہ اس طرح باہر سے آنے والے حجاج کو عبادت کے زیادہ مواقع مل سکیں گے اور سہولت بہم پہنچے گی۔

ایسا شخص ”محصر“ کے حکم میں ہے، ابن ہمام رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے صراحت کی ہے کہ جس شخص کو سلطان روک دے وہ بھی محصر ہے، ”السلطان إذا منعه من مقصده فهو محصر“، فقہاء شوافع میں امام نووی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے بھی سلطان کی طرف سے رکاوٹ کو احصار قرار دیا ہے۔ بلکہ امام شافعی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے بنفس نفیس اس کی بابت گفتگو فرمائی ہے۔ دوسرے فقہاء کے قول پر بھی وہ محصر ہی ہوگا؛ اس لئے کہ مرض کے مانع

سفر ہونے کی صورت میں احصار کا حکم جاری ہوگا یا نہیں؟ اس میں گواختلاف ہے؛ لیکن اگر کوئی شخص سفر میں رکاوٹ بن گیا ہو تو تمام فقہاء متفق ہیں کہ اس کے لئے احصار کا حکم ہوگا۔

حنفیہ کے یہاں احصار کا حکم یہ ہے کہ اس کی جانب سے حرم میں قربانی ہو جائے، قربانی کے بعد ہی وہ حلال ہو سکے گا، قربانی یوم النحر سے پہلے بھی ہو سکتی ہے، صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک قربانی یوم النحر ہی کو کی جائے گی۔..... اور آج کل سعودی حکومت کی طرف سے یہ سہولت بھی فراہم کی جاتی ہے کہ جن لوگوں کو روک دیا جاتا ہے ان سے قربانی کے پیسے لے لئے جاتے ہیں اور ان کی طرف سے قربانی کا انتظام کر دیا جاتا ہے، دوسرے فقہاء کے نزدیک جہاں سفر سے روکا ہے وہیں قربانی کر لے، نہ قربانی کے لئے کسی وقت کی قید ہے اور نہ یہ ضروری ہے کہ حرم میں قربانی ہو۔

ایسے لوگوں کے لئے جو روک دیئے جانے کے خطرہ سے دوچار ہوں اور حدود میقات کے اندر ہوں۔ بہتر صورت یہ ہے کہ احرام کا کپڑا پہننے کے بعد جب تک اس چوکی سے نہ گذر جائیں جہاں پولیس متعین ہوتی ہے اور خلاف قانون سفر کرنے والوں کو واپس کرتی ہے، اس وقت تک تلبیہ پڑھنے سے اجتناب کریں کیوں کہ جب تک نہ پڑھے، احرام شروع نہیں ہوتا، اگر واپس کر دیا جائے تو واپس ہو جائے، صاحب رحمہم اللہ تعالیٰ ہدایہ کا بیان ہے:

”ولا یعد شارعا فی الاحرام بمجرد النیۃ ما لم یأت بالتلبیۃ۔“^۱

ترجمہ: ”محض نیت کی وجہ سے احرام شروع کرنے والا تصور نہ کیا جائے گا جب تک کہ تلبیہ نہ کہے۔“

یہ صورت ان لوگوں کے لئے مفید ہو سکتی ہے جو حدود میقات کے اندر رہتے ہوں۔ جو لوگ میقات کے باہر سے آتے ہیں، ان کے لئے اس تدبیر پر عمل کرنا شاید ممکن نہ ہو۔ کیونکہ چوکیاں حدود میقات کے اندر قائم کی جاتی ہیں، اور احرام میقات کے باہر باندھنا ہوتا ہے، اس لئے ایسے لوگوں کے حق میں اس زمانہ میں فقہ حنبلی پر عمل کرنے کی گنجائش ہے۔ فقہاء حنابلہ کے نزدیک اگر احرام کے وقت یہ شرط لگائی جائے کہ جس مقام پر مجھے کوئی عذر پیش آجائے، مجھے وہیں احرام کھول دینے کا اختیار ہوگا۔ پھر کسی عذر کی وجہ سے حرم پہنچنے سے پہلے ہی احرام کھول دے تو یہ جائز ہے۔ نہ اس پر قربانی واجب ہوگی، نہ قضا اور نہ اس پر کچھ گناہ ہوگا۔

حنابلہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت ہے کہ حضرت ضباعہ بنت زبیر

^۱ دیکھئے: فتح القدیر: ۱۲۹/۲ ^۲ دیکھئے: شرح مہذب: ۳۰۲/۸

^۳ ہدایہ مع الفتح: ۴۳۷/۳ ^۴ المغنی: ۱۷۷/۳

رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهَا نے حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم سے ایسے مشروط احرام کی اجازت چاہی تو آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے اجازت دے دی، انہوں نے دریافت کیا کہ میں کس طرح اس بات کو کہوں؟ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے فرمایا: کہو ”لَبَّيْكَ اللّٰهُمَّ لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ مَحَلًى مِنْ الْاَرْضِ حَيْثُ تَحْسِنُ“ یہی رائے فقہاء شوافع کے نزدیک رائج ہے..... اور بعض اہل علم کے بیان کے مطابق حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عبداللہ ابن مسعود، حضرت عمار بن یاسر، حضرت عائشہ، حضرت اُمّ سلمہ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْہُمْ اور اکثر صحابہ و تابعین بھی اسی کے قائل ہیں..... حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ایسی شرط غیر معتبر ہے اور اس حدیث کا منشاء محض قلب کی تسکین و طمانینت ہے۔ لیکن چوں کہ حنابلہ وغیرہ کا نقطہ نظر بھی ایک قوی دلیل پر مبنی ہے اور سلف صالحین میں ایک اچھی خاصی جماعت اس کی قائل ہے؛ اس لئے عذر و مجبوری کے مواقع میں اس پر عمل کر لینے کی گنجائش ہے۔

۱۰۔ اروزالحجہ کے افعال میں ترتیب

(جواب: سوال ۸)

دس ذی الحجہ سے متعلق چار افعال ہیں، رمی، قربانی، بال مونڈانا یا کٹانا اور طواف زیارت، طواف زیارت کو چھوڑ کر ان تینوں افعال کے درمیان امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اگر اس میں تقدیم و تاخیر ہوگئی تو دم جنایت بھی واجب ہوگا۔ مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ان تینوں افعال میں ترتیب کی رعایت مسنون ہے نہ کہ واجب، اور اسی بنیاد پر اگر ترتیب کی رعایت نہ کی گئی ہو تو دم واجب نہیں البتہ امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے رمی سے پہلے بال منڈانے والے پر فدیہ واجب قرار دیا ہے اور حنابلہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے جانتے بوجھتے ترتیب کی خلاف ورزی کو باعث کراہت کہا ہے۔

فقہاء احناف میں بھی صاحبین کے نزدیک ترتیب سنت ہے واجب نہیں، اگر ان افعال میں تقدیم و تاخیر ہو جائے تو کچھ واجب نہیں ہوتا۔

”اما عندهما فعدم التأخير سنة حتى لو ذبح بعد التحلل بالحلق لا شيء عليه.“
 ترجمہ: ”صاحبین کے نزدیک ان افعال کو اپنی جگہ سے مؤخر نہ کرنا مسنون ہے چنانچہ اگر بال مونڈا کر حلال ہونے کے بعد قربانی کرے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔“

جمہور اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں حجۃ الوداع کے واقعہ کا بیان ہے کہ مختلف حضرات سے

۱۔ ترمذی باب ماجاء فی الاشتراط فی الحج ۳۱۸/۸ ۲۔ شرح مہذب: ۳۱۸/۸ ۳۔ دیکھئے: عمدة القاری: ۱۰/۱۴۷

۴۔ دیکھئے: بدائع الصنائع: ۲/۳۶۲، المبسوط: ۴/۶۵ ۵۔ دیکھئے: المدونة: ۱/۳۲۳، تحفة المحتاج: ۴/۱۱۲۲، الاقناع: ۱/۳۹۱

۶۔ الشرح الصغير: ۲/۶۱ ۷۔ الاقناع: ۱/۳۹۱ ۸۔ رد المحتار: ۲/۲۵۰ نیز دیکھئے: بدائع الصنائع: ۲/۳۶۲

دسویں تاریخ کے افعال حج میں ترتیب کی رعایت نہ ہو سکی اور انہوں نے آپ ﷺ سے اس بابت دریافت کیا، آپ ﷺ نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ کوئی حرج نہیں، افعّل ولا حرجؑ یہ حدیث سند کے اعتبار سے قوی ہے اور بظاہر اس سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ ترتیب کی خلاف ورزی کی وجہ سے حکم دنیا کے اعتبار سے بھی کوئی حرج نہیں، یعنی دم واجب نہیں اور حکم اخروی کے اعتبار سے بھی حرج نہیں یعنی گناہ نہیں، جمہور نے یہی معنی مراد لیا ہے، احناف کا خیال ہے کہ اس میں صرف گناہ کی نفی کی گئی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ دس ذی الحجہ کے افعال میں ترتیب کی رعایت قربان گاہ کے فاصلہ کی وجہ سے بھی اور حجاج کی اکثریت کے مسائل حج سے ناواقفیت کے باعث بھی دشوار ہوتی ہے۔ اور جمہور کی رائے اس مشقت سے بچنے اور بچانے میں معاون ہے اور یہ رائے بھی ایک قوی دلیل پر مبنی ہے، نیز صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ بھی اس رائے کے موافق ہیں اور صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول بھی درحقیقت امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ ہی کا ایک قول ہوتا ہے، بلکہ جہاں صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کی رائے ایک طرف اور امام صاحب رحمہم اللہ تعالیٰ کی رائے ایک طرف ہو، وہاں بعض اہل علم کے نزدیک دونوں قول میں سے ایک پر فتویٰ دینے کی گنجائش ہوتی ہے اس لئے فی زمانہ صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کی رائے پر فتویٰ دینا اور اس پر عمل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

حج بدل میں تمتع

(جواب: سوال ۹)

عام طور پر فقہاء حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے یہاں یہ بات معروف و متداول ہے کہ حج بدل میں تمتع کی گنجائش نہیں؛ لیکن فقہاء کی بعض عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حج بدل میں بھی تمتع کی گنجائش ہے، چنانچہ علاء الدین حصکفی رحمہم اللہ تعالیٰ کا بیان ہے:

”وَدَمُ الْقِرَانِ وَالتَّمَتُّعِ وَالْجَنَایَةِ عَلَى الْحَاجِّ إِنْ أْذِنَ لَهُ الْأَمْرُ بِالْقِرَانِ وَالتَّمَتُّعِ وَالْإِفْصَارِ مُخَالَفًا فَيُضْمَنُ.“^۱

ترجمہ: ”دم قران دم تمتع اور دم جنایت حج کرنے والے ہی پر واجب ہوگا اگر حج کروانے والے نے قران و تمتع کی اجازت بھی دی ہو، اور اگر اجازت نہ دی ہو، تو وہ اس کے حکم کی خلاف ورزی کرنے والا تصور کیا جائے گا لہذا اس کا وہ ضامن ہوگا۔“

^۱ رسم المفتی: ۷۰

مسلم شریف: ۴۲۱/۱

^۲ الدر المختار علی هامش الرد: ۲/۲۴۷، نیز دیکھئے: تاتار خانیہ: ۵۴۸/۲

(الف) پس معلوم ہوا کہ اگر آمر کی اجازت سے حج تمتع کیا جائے تو ایسا کرنا درست ہے۔

(ب، ج) علامہ سرخسی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے بقول آمر کی طرف سے اگر قرآن کے لئے صراحۃً اجازت حاصل نہ ہو، جب بھی قرآن کی صورت حج بدل کیا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ کبھی دلالت بھی اجازت ہوتی ہے، ”اذیثبت الإذن دلالة“ اس سے معلوم ہوا کہ اجازت حج میں صراحت ضروری نہیں، صاحبین رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے پر دلالت بھی اجازت کافی ہے ہمارے فقہاء کے زمانے میں حج کی تینوں صورتیں افراد، قرآن اور تمتع بکثرت مروج تھیں، آمدورفت کا نظام بھی اپنے قابو کا تھا اور مشقت برداشت کرنے کا مزاج بھی زیادہ تھا اور اس کی صلاحیت بھی، ہمارے زمانہ میں حج تمتع عام ہے اور عام طور پر جب کوئی شخص حج کے لئے جاتا ہے تو ذہن میں یہی بات ہوتی ہے کہ حج تمتع کا قصد ہوگا، آفاقی حضرات میں دس فیصد بھی شاید ہی افراد یا قرآن کرتے ہوں؛ اس لئے مطلق حج کی اجازت دلالت تمتع کی اجازت متصور ہوگی اور حج بدل کرنے والوں کے لئے تمتع کرنا درست ہوگا۔

(د) تمتع اجازت سے کیا ہو یا بلا اجازت، دم تمتع مامور کے ذمہ ہوگا؛ کیوں کہ آمر پر عمرہ واجب نہیں ہے، اس لئے اس کا حقیقی ثواب حج بدل کرنے والے کو حاصل ہوگا، اس سلسلہ میں حنفی رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالٰی کی عبارت گذر چکی ہے۔

(و) موجودہ زمانہ میں چوں کہ حجاج کی آمدورفت اس کی مرضی سے متعلق نہیں ہے اور طویل عرصہ تک حالت احرام میں رہنا باعث مشقت ہے؛ اس لئے میت کی طرف سے بھی حج تمتع کیا جاسکتا ہے، فقہاء نے میت کی طرف سے تمتع کو اس لئے غیر درست قرار دیا ہے کہ متوفی نے اس کا حکم نہیں دیا تھا، ”لأنہ لم يأمرہ بذلك“..... فقہاء کی اس تعلیل و توجیہ سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اگر خود متوفی نے حج تمتع کی اجازت دی ہو تو پھر اس کی جانب سے حج بدل میں تمتع درست ہوگا۔

اور اگر متوفی نے مطلق حج کی وصیت کی تھی تب بھی یہ دلالت اس کی طرف سے تمتع کی اجازت متصور ہوگی، غور کیا جائے کہ حج مطلق ہے اور اس میں افراد، تمتع اور قرآن تینوں صورتیں شامل ہیں، تو جب مطلق لفظ بولا جائے تو اس کی دلالت اپنے تمام افراد پر ہوگی یا نہیں ہوگی؟ ہاں اگر متوفی نے یہ کہا ہوتا کہ میقات ہی سے حج کا احرام باندھنے کی وصیت کرتا ہوں، تو ضرور ہے کہ افراد ہوتا اور تمتع و قرآن کی صورتوں کو شامل نہیں ہوتا۔

ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت

(جواب: سوال ۱۰)

(الف) ایسی عورت کے لئے مجبوری کی وجہ سے ناپاکی کی حالت میں طواف کرنا دشوار ہے، اور جب تک طواف

نہ کرے وہ اپنے شوہر کے لئے حرام ہے اور فقہاء حنفیہ کے یہاں ناپاکی کی حالت میں طواف کیا جائے، تب بھی طواف ہو جاتا ہے۔^۱

(ب، ج) البتہ دم واجب ہوگا اور دم میں بدنہ (اونٹ کی قربانی) واجب ہوگا۔^۲

(د) نیز دم حرم میں ادا کرنا ہوگا۔^۳

احناف کے علاوہ امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی سے بھی ایک قول اسی طرح کا منقول ہے اور فقہاء شوافع نے بھی شافعی خواتین کو ابتلاء کی صورت اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے۔^۴

سفر حج میں شوہر کا انتقال

(جواب: سوال ۱۱)

عدت کی حالت عبادت اور افعال حج میں مانع نہیں ہے، بلکہ سفر کے لئے مانع ہے، اسی پس منظر میں فقہاء حنفیہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے ایسی عورت کے لئے درج ذیل احکام دیئے ہیں۔

(الف) اگر اس کا گھر مسافت سفر سے کم دوری پر ہو تو گھر لوٹ آئے۔

(ب) اگر مکہ مسافت سفر سے کم دوری پر ہو تو سفر حج جاری رکھے۔

(ج) اگر دونوں ہی طرف مسافت سفر کا فاصلہ ہو اور شہر میں ورود پذیر ہو یعنی ایسی جگہ اس کی عدت شروع ہوگئی، جہاں اس کا ٹھہرنا اور قیام کرنا ممکن ہو اور محرم ساتھ نہ ہو تو وہیں عدت گزار لے اور سلسلہ سفر منقطع کر دے۔

(د) اگر محرم ساتھ ہو تو صاحبین رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک محرم کے ساتھ سفر حج جاری رکھے اور امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک سلسلہ سفر ختم کر دے۔^۵

موجودہ زمانہ میں اپنے ملک کی حدوں سے نکلنے کے بعد، مکہ سے پہلے قانونی مشکلات کی وجہ سے نہ قیام ممکن ہوتا ہے اور نہ سفر سے واپسی آسان ہوتی ہے، پھر قافلہ حج میں بڑی تعداد میں خواتین ہوتی ہیں، ان کے ساتھ کسی خاتون کے رہنے میں فتنہ کے مواقع کم ہو جاتے ہیں، اس لئے اگر ہندوستان سے نکلنے کے بعد شوہر کی وفات ہوگئی تو سفر حج مکمل کر لینے کی گنجائش ہونی چاہئے اور امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی اس رائے کو اختیار کرنا چاہئے کہ اگر رفقاء سفر میں کچھ اور خواتین بھی موجود ہوں تو عورت محرم کے بغیر بھی ان کے ساتھ سفر حج کر سکتی

۱۔ تاتارخانیہ: ۵۱۶، ۱۷/۲ ۲۔ تاتارخانیہ: ۵۱۶، ۱۷/۲ ۳۔ تاتارخانیہ: ۵۱۶، ۱۷/۲

۴۔ دیکھئے: فتح العلام: ۴۱۹/۴ ۵۔ دیکھئے: تاتارخانیہ: ۴۳۵/۲، فتح القدیر: ۴۱۹/۲

ہے، ”يجوز لها الحج إذا خرجت في رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الأمن بالمرافقة.“^۱

حاجی مقیم ہے یا مسافر؟

(جواب: سوال ۱۲)

اس حقیر کا خیال ہے کہ دو شہروں کا اتصال ان کو ”ایک شہر“ نہیں بناتا، بلکہ وہ دو الگ الگ شہروں ہی کے حکم میں ہے، شہر کی تحدید بنیادی طور پر عرف پر موقوف ہے اور اس زمانہ کا عرف یہ ہے کہ بلدیہ شہر کی جو حدود متعین کرتی ہے اسی کو شہر کی حد سمجھا جاتا ہے، تو جب تک بلدیہ مکہ اور منیٰ کو دو علیحدہ شہر تصور کرے ان کا حکم دو شہروں کا ہوگا۔ فقہاء کی ان جزئیات سے غلط فہمی میں نہ پڑنا چاہئے جن میں شہر سے متصل دیہات کو شہر کے حکم میں رکھا گیا ہے، کیوں کہ دیہات کی حیثیت، شہر کے تابع کی ہے اور دو شہروں کی حیثیت مستقل شہر کی ہے۔

لہذا اگر کوئی شخص ۸/ ذی الحجہ سے پندرہ دن قبل مکہ نہیں پہنچے، تو وہ مسافر ہی شمار ہوگا اور قصر کرے گا، علامہ شامی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے اس کی وضاحت اس طرح فرمائی ہے

”إنه إذا نوى الإقامة بمكة شهراً ومن نيته أن يخرج إلى عرفات ومن قبل أن يمكث بمكة خمسة عشر يوماً لا يصير مقيماً لانه يكون ناوياً لا إقامة مستقبلية فلا تعتبر.“^۲

تَرْجُمًا: ”جب مکہ میں ایک ماہ کے لئے مقیم ہو اور اس کی نیت عرفات جانے کی ہو، تو مکہ میں پندرہ دن قیام سے پہلے وہ مقیم نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ یہ تو مستقبل کے بارے میں اقامت کی نیت ہوگی اور اس کا اعتبار نہیں۔“

مخالف مذہب امام کی اقتداء

(جواب: سوال ۱۳)

فقہاء کا اختلاف دراصل مسائل کے مجتہد فیہ ہونے کی علامت ہے اور اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اختلاف صواب و خطا کا ہے نہ کہ حق و ضلال کا؛ اس لئے ایسے مسائل میں توسع اختیار کرنا چاہئے، فقہاء حنفیہ میں ابو بکر جصاص رازی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی بڑے پایہ کے فقیہ ہیں، امام کرنی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کے شاگرد ہیں اور دو واسطوں سے امام محمد رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کے تلامذہ میں سے ہیں ابو بکر جصاص رازی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے اس کی اجازت دی ہے کہ ایسے شافعی امام کے پیچھے نماز وتر پڑھ سکتا ہے جو فصل کے ساتھ نماز ادا کرتا ہو، ابن ہمام

رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی کے الفاظ ہیں:

”إن إقتداء الحنفی بمن یسلم علی رأس الرکعتین فی الوتر یجوز ویصلی معه

بقیته لأن إمامه لم یشخرجه بسلام عنده لأنه مجتهد فیہ۔“^۱

ترجمہ: ”حنفی کا ایسے شخص کی اقتداء کرنا جو وتر کی دو رکعتوں پر سلام پھیرے جائز ہے۔ وہ اس کے

ساتھ ہی بقیہ نماز ادا کر لے۔ اس لئے کہ اس کے امام نے اپنے مذہب کے مطابق اس کو سلام کے

ذریعہ نماز سے خارج نہیں کیا؛ کیوں کہ یہ اجتہادی مسئلہ ہے۔“

علامہ ابن ہمام رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی نے اپنے شیخ سراج الدین رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی کا بھی یہی نقطہ نظر نقل کیا ہے

اور خود ابن ہمام رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی کا جھکاؤ بھی اسی طرف محسوس ہوتا ہے..... اس پر اس حدیث سے بھی استدلال

کیا جاسکتا ہے، جس میں فرمایا گیا کہ امام ہی کی نماز اصل کی حیثیت رکھتی ہے، الإمام ضامن..... گویا امام کی

نماز اس کے مسلک کے مطابق صحیح ہو جائے تو مقتدی کی نماز بھی صحیح ہو جائے گی، حنفیہ نے اس اصول کو اقتداء

کے اکثر مسائل میں برتنے کی کوشش کی ہے؛ اسی لئے اقتداء مفترض بالمستفل کی اجازت نہیں دی گئی اور کہا گیا

کہ ایک فرض پڑھنے والا دوسرے فرض پڑھنے والے کی اقتداء نہیں کر سکتا، تو جب دیگر مسائل میں امام کی نماز کو

اصل مانا گیا ہے، تو اس مسئلہ میں بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔



ذبح اور مشینی ذبیحہ سے متعلق کچھ اہم مسائل

”یہ تحریر اسلامک فقہ اکیڈمی کے ساتویں فقہی سمینار منعقدہ ۳۰ دسمبر ۱۹۹۳ء تا ۲ جنوری ۱۹۹۵ء دارالعلوم ماٹلی والا بھروچ (گجرات) سے متعلق سوالنامہ کا جواب ہے۔ یہ سوالنامہ پانچ محور پر مشتمل تھا اور ہر محور کے تحت متعدد سوالات تھے۔ بنیادی مسئلہ یعنی مشین کے ذریعہ ذبح کے مسئلہ پر شرکاء سمینار کا کسی ایک رائے پر اتفاق نہ ہو سکا۔ چنانچہ نویں فقہی سمینار میں دوبارہ یہ مسئلہ زیر بحث آیا اور اختلاف رائے کے ساتھ ایک تجویز منظور ہوئی۔ مقالہ کے آخر میں اس تجویز کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔“

محور اول..... ذبح، لغت اور اصطلاح میں!

(جواب: ۱)

ذبح کے لغوی معنی کاٹنے اور پھاڑنے کے ہیں، اگر کسی چیز کو کاٹ دیا جائے یا اس میں سوراخ کر دیا جائے تو کہا جاتا ہے ذبح الشیء، اسی مناسبت سے قطع حلقوم کے لئے بھی لغت میں ذبح کا لفظ بولا جاتا ہے۔^۱
فقہ کی اصطلاح میں عام طور پر مطلوبہ نالیوں کے کاٹنے کو ”ذبح“ قرار دیا گیا ہے، ابن نجیم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

”والذبح قطع الأكثر من الحلقوم والمرئی والودجین۔“^۲

ترجمہ: ”ذبح“ حلق کی نالی اور دوئوں شہ رگ“ میں سے اکثر کا کاٹنا ہے۔“

دوسرے فقہاء نے بھی اپنے اپنے مسلک کے مطابق اسی قسم کی تعریف کی ہے۔^۳ لیکن یہ تعریف جامع نہیں ہے۔ کیوں کہ ذبح اضطراری اس تعریف کے دائرہ میں نہیں آتا، حالاں کہ یہ بھی ذبح ہی کی ایک صورت ہے؛ اس لئے اگر ذبح کی تعریف یوں کر لی جائے، تو شاید زیادہ مناسب ہو کہ ”قابو یافتہ جانور کی مخصوص رگوں کو کاٹنے اور

^۱ القاموس الفقہی لغة واصطلاحاً (سعدی ابو حبيب): ص ۱۳۵

^۲ رسائل ابن نجیم: ص ۳۲۳ نیز دیکھئے: الدر المختار علی هامش الرد: ۵/۹: ۴۲۴

^۳ دیکھئے: القاموس الفقہی: ص ۱۳۵ نیز الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۳/۶۴۸

غیر قابو یافتہ جانور کو اس طرح زخمی کر دینے کا نام ”ذبح“ ہے جو موت تک پہنچ ہو، اس طرح یہ تعریف ذبح کی دونوں صورتوں کو شامل ہو جائے گی، پھر ذبح اختیاری کے دو درجات ہو جائیں گے، ایک درجہ کمال، دوسرے درجہ کفایت۔ درجہ کمال یہ ہے کہ حلق، غذائی نالی اور دونوں شہ رگ (ودجین) کاٹ جائیں، درجہ کفایت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان چار میں سے کسی بھی تین کا اور امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک شہ رگ اور حلقوم کا کاٹ جانا ہے، شوافع اور حنابلہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک سانس اور غذا کی نالی کاٹنے ہی کا نام ”ذبح“ ہے؛ اس لئے ان حضرات کے نزدیک ان دونالیوں کا کاٹ جانا ذبح کامل ہے اور ان میں سے ایک چھوٹ جائے تو کافی نہیں۔^۱

ضروری شرطیں

(جواب: ۲، ۳)

ذبح سے متعلق کچھ شرطیں وہ ہیں جو ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری دونوں سے متعلق ہیں اور بعض شرطیں ذبح کی کسی خاص قسم ہی سے متعلق ہیں ذبح کی عمومی شرطیں حسب ذیل ہیں:

۱ ذبح عاقل ہو، مجنون اور ایسا بچہ جو ذبح کا مفہوم نہ سمجھتا ہو تو اس کا ذبیحہ حلال نہیں ہے یہی رائے اکثر فقہاء کی ہے۔ بعض شوافع نے مطلق نابالغ کے ذبیحہ کو حرام قرار دیا ہے، اور بعضوں نے غیر ممیز صبی کے ذبیحہ کو بھی حلال قرار دیا ہے۔^۲

۲ ذبح مسلمان ہو یا کتابی ہو۔ مشرکین اور بت پرستوں کا ذبیحہ بالاتفاق حرام اور مردار کے حکم میں ہے۔^۳

۳ ذبح کے وقت اللہ کا نام لیا جائے نام لینے کے سلسلے میں ان امور کا لحاظ رہے:

(الف) اللہ کا نام کسی خاص کلمہ ہی سے لینا ضروری نہیں، گو حدیث میں ”بسم اللہ، اللہ اکبر“ کا لفظ مروی ہے۔ اس لئے اس طرح تسمیہ زیادہ بہتر ہے؛ لیکن کسی بھی طرح کا ذکر ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے کافی ہے۔ جیسے اللہ اعظم، اللہ أجل وغیرہ، اور یہ بھی ضروری نہیں کہ عربی ہی میں اسم باری تعالیٰ لیا جائے، عربی پر قدرت کے باوجود کسی اور زبان میں اللہ کا ذکر بھی کفایت کر جائے گا۔

(ب) خود ذبح اسم باری تعالیٰ کا تلفظ کرے، اگر وہ خاموش ہو اور کوئی دوسرا شخص بسم اللہ پڑھ دے یا مثلاً بسم اللہ کا ٹیپ بجاتا رہے تو یہ کافی نہیں۔

(ج) فعل ذبح پر بسم اللہ پڑھنا مقصود ہو، اگر کسی اور کام کے شروع کرنے کی نیت سے بسم اللہ پڑھی جائے، تو

۱ دیکھئے: درمختار علی هامش الرد: ۴۶۶/۹، الشرح الصغیر: ۱۵۴/۲، المغنی: ۳۱۹/۹، شرح مہذب: ۸۶/۹

۲ ہندیہ: ۲۸۵/۵ مختصر الطحاوی: ۳۰۰ شرح مہذب: ۷۶/۹ الدر المختار علی هامش الرد: ۴۳۲/۹ تا ۴۳۷

کافی نہیں۔

(۵) اس وقت اللہ کے ذکر سے دعایا محض تعظیم مقصود نہ ہو، بلکہ ذبیحہ پر اللہ کا نام لینا مقصود ہو، چنانچہ اگر ازراہ شکر ”الحمد لله“ یا ازراہ دعا ”اللهم اغفر لی“ کہا تو یہ کافی نہیں ہوگا۔

❶ ذبیحہ پر صرف اللہ ہی کا نام لیا جائے، اللہ کے ساتھ کسی اور کے نام کو شریک نہیں کیا جائے، گو خود رسول اللہ ﷺ کا اسم گرامی کیوں نہ ہو۔ چنانچہ بسم اللہ و محمد رسول اللہ کہا جائے تو ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔

❷ بسم اللہ کا وقت ذبح اختیاری میں ذبح کے وقت ہے، اور ضروری ہے کہ بسم اللہ کہنے اور فعل ذبح کے درمیان زیادہ فصل نہ ہو، ”لا يجوز تقديمها عليه إلا بزمان قليل لا يمكن التحرز عنه“ اور زکوۃ اضطراری میں تیر پھینکنے یا جانور چھوڑنے کے وقت تسمیہ ضروری ہے۔

❸ ذبح کرتے وقت ضروری ہے کہ مذبوح میں معمول کی حیات موجود ہو، جس کو فقہاء ”حیات مستقرہ“ سے تعبیر کرتے ہیں۔

❹ ذبح اضطراری میں ایک مزید شرط یہ ہے کہ جس جانور کا شکار کیا جائے، وہ حرم میں یا شکار کرنے والا حالت احرام میں نہ ہو، حرم کا شکار چاہے حدود حرم سے باہر کرے اور حرم کے اندر کا شکار چاہے غیر محرم کرے، مردار کے حکم میں ہے۔

ذبح اختیاری کے موقع پر ذبح اضطراری

(جواب: ۴)

”ذبح اضطراری“ کے تحت فقہاء نے جو جزئیات نقل کی ہیں۔ ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ تین صورتیں ذبح اضطراری کی ہوتی ہیں:

❶ جانور قابو سے بالکل ہی باہر ہو اور ذبح اختیاری متعذر ہو جیسے بے قابو پرندہ، بدکا ہوا یا کنویں میں گرا ہوا پالتو جانور۔

❷ جانور قابو سے باہر تو نہ ہو، لیکن ذبح اختیاری میں دقت یعنی ”تعسر“ کی کیفیت ہو، جیسے جانور پالتو ہو، لیکن ایک جماعت کی شرکت کے بغیر اس کو قابو میں نہ لایا جاسکتا ہو۔

”بغير أو ثورند في المصر إن علم صاحبه أنه لا يقدر على أخذه إلا أن يجتمع

جماعة كثيرة فله أن يرميه فلم يشترط التعذر بل التعسر۔“

۱۷۱/۴: ۲۸۶/۵ ہندیہ: ۱۷۰/۴: ۲۸۶/۵ بدائع الصنائع: ۱۷۰/۴: ۲۸۶/۵ بدائع الصنائع: ۱۷۱/۴

۱۷۳/۴: ۲۸۶/۵ بدائع الصنائع: ۱۷۳/۴: ۲۸۶/۵ بدائع الصنائع: ۱۷۳/۴: ۲۸۶/۵ بدائع الصنائع: ۱۷۳/۴

تَرْجَمًا: ”اونٹ یا بیل شہر میں بدک جائے اور اس کے مالک کو یقین ہو کہ ایک کثیر جماعت کے بغیر وہ اس کو پکڑ نہیں سکے گا، تو اس کے لئے اس جانور پر تیر چلانا جائز ہے، پس (ذبح اختیاری کے درست ہونے کے لئے ذبح اضطراری کے) ”تعذر“ یعنی ناممکن ہونے کی شرط نہیں، بلکہ ”تعسر“ یعنی دشوار ہونے کی شرط ہے۔“

۳ یا جانور قابو میں ہو؛ لیکن ذبح اختیاری کی صورت میں اتنی تاخیر کا اندیشہ ہو کہ جانور کی موت واقع ہو جائے، بعض فقہاء نے اس صورت میں بھی ذبح اضطراری کی اجازت دی ہے۔ چنانچہ علامہ ہسکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

”أشرف ثورہ علی الهلاک وضاق الوقت علی الذبح أولم يجد الہ الذبح فجرحه حل فی روایۃ۔“^۱

تَرْجَمًا: ”کسی شخص کا بیل مرنے کے قریب ہو اور ذبح کے لئے وقت تنگ ہو تا یا آلہ ذبح موجود نہ ہو۔ چنانچہ وہ اسے زخم لگا کر مار دے، تو ایک روایت کے مطابق جانور حلال ہو جائے گا۔“

یہ اصل میں قاضی عبد الجبار رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے ہے، جسے فتاویٰ قنیہ میں نقل کیا گیا ہے، لیکن فتاویٰ عالمگیری کے بیان کے مطابق فتویٰ اس پر نہیں ہے۔ فقہاء کی تصریحات اس امر پر موجود ہیں کہ جن جانوروں میں زکوٰۃ اضطراری کی گنجائش ہے، وہ بھی اگر قابو میں آجائیں تو ان کا ذبح اختیاری ضروری ہے۔ امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک سوائے ”بقر“ کے اگر کوئی اور پالتو جانور بدک جائے تو ان کا بھی ذبح اضطراری جائز نہیں اس لئے ذبح اختیاری کے موقع میں ذبح اضطراری کی گنجائش نہیں۔

محور دوم..... کتابی کا ذبیحہ

(جواب ۲۱)

ذبح سے متعلق شرطیں شرائط ذبح کے ذیل میں مذکور ہو چکی ہیں، اس سلسلہ کی ایک اہم شرط ذابح کا دین اور عقیدہ ہے کہ ذابح کے لئے مسلمان یا اہل کتاب میں سے ہونا ضروری ہے، اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے، اس پر فقہاء کا اجماع ہے۔^۲ کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

”و طعام الذین أوتوا الكتاب حل لکم۔“^۳

تَرْجَمًا: ”اہل کتاب کا کھانا تمہارے لئے حلال ہے۔“

^۱ درمختار علی هامش الرد: ۴۴۰/۹ ^۲ الشرح الصغير: ۱۷۲/۲

^۳ کتاب الاجماع لابن المنذر، شرح مہذب: ۷۹/۹ ^۴ المائدہ: ۵

یہاں طعام سے ذبیحہ مراد ہے نیز حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے:

”إنما أحلت ذبائح اليهود والنصارى.“^۱

ترجمہ: ”یہود و نصاریٰ کے ذبیحے حلال کر دیئے گئے ہیں۔“

البتہ تفصیلات میں اختلاف ہے، بعضوں نے نصاریٰ بنی تغلب کے ذبیحہ کو حرام قرار دیا ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ مسلمان کے نائب کی حیثیت سے ذبح کیا ہو تو حلال نہیں ورنہ حلال ہے، بعض حضرات کے یہاں یہودیوں کے وہی ذبیحے حلال ہیں جو ان کی شریعت میں جائز رہا ہو، دوسرے ذبیحے حلال نہیں۔۔۔۔۔ اسی طرح مالکیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے یہاں کتابی کا شکار حلال نہیں، صرف ذبح اختیاری جائز ہے بعض حضرات کے نزدیک گوشت ذبیحہ کی وجہ سے حلال ہے، چربی حرام یا مکروہ ہے لیکن فقہاء حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک کتابی کا ذبیحہ۔۔۔۔۔ بشرطیکہ وہ واقعی کتابی ہو۔۔۔۔۔ بہر طور جائز ہے، ذمی ہو یا حربی، عربی ہو یا تغلبی، بقول صاحب ہدایہ:

”و إطلاق الکتابی ینتظم الکتابی والذمی والحربی والعربی والتغلبی.“^۲

ترجمہ: ”مطلق کتابی ذمی، حربی، عربی اور تغلبی کو شامل ہے۔“

اسی طرح کتابی کا ذبح اختیاری جس طرح جانور کی حلت کے لئے کافی ہے، ذبح اضطراری بھی کافی ہے۔

”و ذبائح اهل الكتاب وصيده جائزة وحلال للمسلمين.“^۳

ترجمہ: ”اہل کتاب کے ذبیحے اور ان کا شکار مسلمانوں کے لئے حلال اور جائز ہیں۔“

لیکن ایک اختلاف اس سلسلہ میں اہمیت رکھتا ہے کہ اگر اہل کتاب ذبیحہ پر اللہ کا نام نہ لیں تو یہ ذبیحہ حلال ہوگا یا نہیں؟ یعنی ذبیحہ پر بسم اللہ کہنے کی شرط اہل کتاب کے لئے بھی ہے یا صرف مسلمانوں کے لئے ہے؟ اس پر تو اکثر لوگوں کا اتفاق ہے کہ ایسا ذبیحہ حرام ہے بعض فقہاء مالکیہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے کتابی کے ایسے ذبیحہ کو جو حضرت مسیح علیہ السلام یا حضرت مریم علیہا السلام کے نام پر ذبح کیا گیا ہو، مکروہ قرار دیا ہے لیکن ظاہر ہے کہ جمہور کی رائے صحیح ہے اور ارشاد باری تعالیٰ کہ ما اهل لغير الله حرام ہے، کا تقاضا بھی یہی ہے۔

البتہ اختلاف اس امر میں ہے کہ اہل کتاب کے لئے بسم اللہ کہنا ضروری بھی ہے یا نہیں؟ امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک کتابی کا ذبیحہ بھی اسی وقت حلال ہے، جب کہ وہ ذبح کے وقت اللہ کا نام لے، اس

^۱ احکام القرآن للجصاص: ۳۲۰/۳ ^۲ مستدرک حاکم ^۳ دیکھئے: بدایۃ المجتہد: ۴۵۰/۱، شرح مہذب: ۷۹/۹

^۴ الشرح الصغیر: ۱۶۱/۲ ^۵ بدایۃ المجتہد: ۴۵۰/۱، الشرح الصغیر: ۱۵۹/۲ ^۶ ہدایہ مع الفتح: ۴۸۸/۹

^۷ مختصر الطحاوی: ص ۲۹۶ ^۸ دیکھئے: مختصر الطحاوی: ص ۲۹۶، المغنی: ۳۱۲/۹، الشرح الصغیر: ۱۵۸/۲، شرح

مہذب: ۷۸/۹ ^۹ الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۶۵۱/۳ ^{۱۰} البقرہ: ۱۷۳

کے بغیر ذبیحہ حلال نہیں:

”والمسلم والکتابی فی ترک التسمیۃ سواء.“^۱

امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک چوں کہ بسم اللہ کا حکم محض استحبابی ہے، اس لئے جیسے مسلمان کا ذبیحہ قصداً بسم اللہ ترک کرنے کے باوجود حلال ہو جاتا ہے۔ اسی طرح کتابی کا ذبیحہ بھی حلال ہے، نووی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس کو جمہور کا مذہب قرار دیا ہے اور بہ شمول امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے بہت سے علماء سے اس رائے کی تائید نقل کی ہے، جس کا ثبوت مشکوک ہے، چنانچہ فرماتے ہیں۔

”ذبیحۃ اهل کتاب حلال سواء ذکرُوا اسم اللہ تعالیٰ علیہا أم لا لظاهر

القرآن العزیز، هذا مذهبنا ومذهب الجمهور و حکاہ ابن المنذر عن علی

والنخعی وحماد بن سلیمان وأبی حنیفۃ وإسحاق وغيرهم.“^۲

ترجمہ: ”اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے خواہ انہوں نے اس پر اللہ کا نام لیا ہو یا نہ لیا ہو، قرآن مجید

کے ظاہری معنی کی بنا پر، یہی ہمارا اور جمہور کا مذہب ہے اور ابن منذر نے حضرت علی رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ،

ابراہیم نخعی، حماد بن سلیمان، امام ابو حنیفہ، اسحاق رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی اور دوسروں سے یہی نقل کیا ہے۔“

علاوہ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے حنا بلہ کے یہاں بھی کتابی کے لئے بسم اللہ کہنا ضروری ہے، چنانچہ

ابن قدامہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے لکھا ہے: ”والمسلم والکتابی، فی کل ما وصفت سواء“..... البتہ

مالکیہ کے نزدیک بھی کتابی کے لئے بسم اللہ کی شرط نہیں..... جن حضرات نے اہل کتاب کے لئے بھی بسم اللہ کو

ضروری قرار دیا ہے، ان کے پیش نظر اس آیت کا اطلاق ہے کہ جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، اس میں سے نہ

کھاؤ۔ ”لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه“ اور جن حضرات نے اہل کتاب کے لئے تسمیہ کو ضروری

نہیں سمجھا ہے، ان کے پیش نظریہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کے ذبیحہ کو مطلق حلال قرار دیا ہے، اور بسم اللہ

کی قید نہیں ہے، ”وطعام الذین أوتوا الكتاب حل لکم.“^۳

اہل کتاب سے مراد اور عصر حاضر کے اہل کتاب

(جواب ۳)

اہل کتاب سے مراد وہ لوگ ہیں جو کم سے کم نزول قرآن کے زمانہ میں یہود و نصاریٰ جو عقیدے رکھتے

^۱ ہدایہ مع الفتح: ۴۸۹/۹ ^۲ شرح مہذب: ۷۸/۹ ^۳ المغنی: ۳۱۱/۹

^۴ دیکھئے: الشرح الصغیر: ۱۵۸/۲، فلا تشترب بخلاف المسلم فتشرب (ای التسمیۃ ۱۲ خ)

^۵ الانعام: ۱۲۱ ^۶ مانند ۵/

تھے۔ ان کے قائل ہوں، یعنی تورات۔ محرف سہی۔ پر ایمان رکھتے ہوں، حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نبوت کے قائل ہوں، فی الجملہ خدا کے وجود، نبوت، وحی، فرشتوں وغیرہ پر ایمان رکھتے ہوں، گوا اسلام کے منکر ہوں اور حضرت مسیح یا حضرت عزیر علیہما السلام کو ابن اللہ اور الوہیت میں شریک مانتے ہوں، کیونکہ قرآن نے جس دور میں اہل کتاب کے ذبیحے اور عورتوں کو حلال قرار دیا، اس دور میں بھی اہل کتاب توحید خالص اور عقائد حقہ صادقہ پر قائم نہیں تھے۔..... البتہ اہل کتاب کے ذبیحے سے بچنا فقہاء کے نزدیک اولیٰ اور بہتر ہے۔^۱

موجودہ زمانہ کے ایسے یہود و نصاریٰ جو برائے نام اپنے مذہب کی طرف منسوب ہوں اور فی الواقع وہ خدا کے وجود، وحی اور مابعد الطبیعی امور کے قائل نہ ہوں، دہریہ اور خدا کے منکر ہوں، مذہب کا مذاق اڑاتے ہوں، دوسری مشرک اقوام کی طرح مورتیوں اور دیوتاؤں کے پرستار ہوں، وہ اہل کتاب کے حکم میں نہیں چنانچہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بعض نام نہاد عیسائیوں کے بارے میں فرمایا کہ ان کا ذبیحہ حلال نہیں؛ کیوں کہ سوائے شراب نوشی کے عیسائیت سے ان کا کوئی رشتہ نہیں۔

”روی محمد بن سیرین عن عبیدۃ قال سألت علیاً عن ذبائح نصاری العرب فقال لا تحل ذبائحهم فإنهم لم يتعلقوا من دینهم بشئ إلا بشرب الخمر۔“
 ترجمہ: ”محمد بن سیرین رحمہ اللہ تعالیٰ نے عبیدہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے نقل کیا ہے، عبیدہ کا بیان ہے کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے عرب کے نصاریٰ کے ذبیحے کے بارے میں دریافت کیا، انہوں نے کہا: ان کے ذبیحے حلال نہیں؛ کیوں کہ ان کو سوائے شراب پینے کے نصاریٰ کے دین سے کوئی تعلق نہیں۔“

اسی لئے علامہ کا سانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے لکھا ہے کہ اگر خود اہل کتاب میں سے کوئی اس کے ایسے فرقے کی طرف چلا جائے جس کو وہ لوگ کافر کہتے ہوں تو اس کا ذبیحہ بھی حلال نہیں ہوگا۔

”فإن انتقل الكتابي إلى دين أهل الكتاب من الكفرة لا تؤكل ذبيحته۔“^۲
 ترجمہ: ”اگر کتابی اہل کتاب میں سے کافر (شمار کئے جانے والے) کے مذہب کی طرف منتقل ہو گیا، تو اس کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا۔“

موجودہ دور میں اہل کتاب کہلانے والوں میں ایک خاصی تعداد ایسے لوگوں کی ضرور ہوگی جو سرے سے مذہب کے منکر ہیں، معلوم نہیں کمیونزم کے زوال کے بعد اب مغربی اقوام میں ایسے لوگوں کا تناسب کیا ہے؟ اس لئے موجودہ حالات میں کتابی کی تشریح کے سلسلہ میں فقہاء کی دقیق النظری بہت قابل لحاظ ہے۔

^۱ رد المحتار: ۹/۳۸۰، ^۲ حوالہ مذکور ^۳ احکام القرآن للجصاص: ۳/۳۲۱، ^۴ بدائع: ۴/۱۶۵

اس موقع پر اس بات کی وضاحت کرنی بھی مناسب ہے کہ اہل کتاب کے ذبیحہ کی حلت کا حکم استثنائی اور تعبدی نوعیت کا ہے، اور اس سے حلال و حرام کا حکم متعلق ہے، لہذا جن حضرات کا یقینی طور پر کتابی ہونا معلوم ہو، انہی پر اہل کتاب کے احکام جاری ہوں گے، اور یہ یہود و نصاریٰ ہیں، دوسری قومیں جن کا اہل کتاب میں سے ہونا مشکوک ہے، ان کا ذبیحہ حلال نہیں؛ اسی لئے فقہاء نے صابیوں کا ذبیحہ حرام قرار دیا، حالاں کہ وہ بعض پیغمبر ان برحق ہی کی طرف نسبت کرتے تھے، موجودہ دور میں ہندوؤں اور بدھستوں کے بارے میں بھی بعض حضرات کی تحقیق ہے کہ ان کے پاس الہامی کتاب ہے، یہ بہر حال ایک مشکوک دعویٰ ہے، اس کو بنیاد بنا کر ان پر اہل کتاب ہونے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

اسی طرح اسلام کے بعد ظاہر ہونے والے جھوٹے مذاہب جو قرآن کی حقانیت اور رسول اللہ ﷺ کی صداقت کا اقرار کرتے ہوں، وہ بھی اہل کتاب میں شمار نہیں ہوں گے، جیسے قادیانی، یہ زندیق کے حکم میں ہیں۔ اور ان کا حکم عام مشرکین اور مرتدین کا ہے، بلکہ ان سے بھی بڑھ کر، کیوں کہ مشرکین کی توبہ قابل قبول ہے اور فقہاء کے نزدیک زندیق کی توبہ قابل قبول نہیں۔ ان سے نکاح حرام ہے، اور ان کا ذبیحہ بھی حلال نہیں۔^۱

محور سوم..... ذبیحہ پر تسمیہ کا حکم

(جواب ۱)

ذبیحہ میں تسمیہ کے حکم کی اصل یہ ہے کہ اصل میں ذبیحہ و قربانی بھی منجملہ شعائر مذہب کے ہے، اسی لئے آپ ﷺ نے فرمایا:

”من صلی صلوٰتنا واستقبل قبلتنا و اکل ذبیحتنا فذلک المسلم الذی لہ ذمۃ اللہ و ذمۃ رسولہ، فلا تخفروا اللہ فی ذمتہ۔“^۲

ترجمہ: ”جس نے ہماری طرح نماز ادا کی، ہمارے قبلہ کا استقبال کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا وہ مسلمان ہے جس کے لئے اللہ اور اس کے رسول کا ذمہ ہے لہذا تم اللہ کے ذمہ کو نہ توڑو۔“

چنانچہ اسلام سے پہلے بھی اکثر مذاہب میں اپنے اپنے عقیدہ و ایمان کے مطابق دیوتاؤں اور دیویوں کے نام سے جانور کی قربانی اور نذرو نیاز کا سلسلہ رہا ہے، اسلام جو اس طرح کے امور میں ”امالہ“ کی صورت اختیار کرتا ہے، اور جن امور کو مشرک قومیں اپنے مشرکانہ نظریات و عقائد کے لئے استعمال کیا کرتی تھیں، انہی امور کو رخ بدل کر اظہار توحید کے لئے مشروع کیا کرتا ہے، وہی صورت شریعت نے اس مسئلہ میں بھی اختیار کی ہے، پس

^۱ مختصر بخاری عن انس۔ ابواب القبلة، رقم الحدیث: ۲۴۹ ص ۸۴

^۲ رسائل ابن عابدین: ص ۲۷۰

ذبح حیوانات کا عمل عقیدہ ایمان سے جڑا ہوا ہے، اور اسی لئے مسلمان اور کتابی کے سوا دوسروں کا ذبیحہ حلال نہیں، تسمیہ کی شرط کا منشا ایک ایسے اعتقادی عمل میں عقیدہ توحید کا اعلان و اظہار ہے۔

(جواب ۲)

ذبیحہ پر تسمیہ کے سلسلہ میں اہل کتاب کا جو حکم ہے، وہ اوپر مذکور ہو چکا ہے۔ مسلمان کے سلسلہ میں ائمہ اربعہ کے کل چار مذاہب ہیں، اول یہ کہ بسم اللہ کہنا بھول گیا ہو یا قصداً چھوڑ دیا ہو، ہر دو صورت میں ذبیحہ حرام ہے، یہ رائے عطاء رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک تمام ہی کھانے پینے کی چیزوں پر بسم اللہ کہنا ضروری ہے۔..... امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی طرف بھی اس رائے کی نسبت کی گئی ہے کہ نسیاناً بھی تسمیہ کا چھوٹ جانا ذبیحہ کی حرمت کا باعث ہے۔ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک عمدتاً تسمیہ چھوڑ دے تو ذبیحہ حرام ہے، نسیاناً چھوٹ جائے تو حلال ہے۔..... بھصا رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے حضرت علی اور ابن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا سے بھی یہی رائے نقل کی ہے۔

حنابلہ کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ ان کے نزدیک ذبح اضطراری میں بسم اللہ بھول جائے تو شکار حلال نہیں ہے۔..... امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک تسمیہ کا حکم محض استحبابی ہے، قصداً بھی بسم اللہ چھوڑ دے تو ذبیحہ حلال ہے، امام نووی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس رائے کی نسبت حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت ابو ہریرہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا اور عطاء رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی طرف کی ہے۔..... ابن کثیر رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے ابن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا ایک قول یہی نقل کیا ہے اور دوسرا قول وہ جو حنفیہ کا ہے۔..... بھصا رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے امام اوزاعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی طرف بھی اس کی نسبت کی ہے۔..... یہی رائے بعض فقہاء مالکیہ کی بھی ہے۔..... ایک روایت امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی سے بھی اسی طرح کی منقول ہے۔

فقہاء مالکیہ میں یہی رائے اشہب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی ہے۔ البتہ ان کے نزدیک اگر ازراہ استخفاف تسمیہ چھوڑ دیا تو اب یہ ذبیحہ حرام ہوگا، فقہاء مجتہدین میں یہی نقطہ نظر طبری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا ہے۔..... قاضی ابوالحسن اور شیخ ابوبکر مالکی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی ایسے ذبیحہ کو حرام تو نہیں کہتے، مگر مکروہ قرار دیتے ہیں۔..... علامہ ابن عربی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی جان بوجھ کر ترک تسمیہ کی تین صورتوں کو ذکر کرتے ہیں اور ان میں پہلی صورت کا حکم یوں بیان

۱۔ مفاتیح الغیب ۴۵۹/۹ یہی رائے ابن سیرین کی ہے مفاتیح الغیب: ۱۶۸/۷

۲۔ حوالہ سابق، ابن سیرین بھی اسی کے قائل تھے، دیکھئے: احکام القرآن للجصاص: ۱۷۱/۴ ۳۔ احکام القرآن: ۱۷۱/۴

۴۔ المغنی: ۳۰۹، ۱۰/۹ ۵۔ شرح مہذب: ۴۱۱/۸ ۶۔ تفسیر ابن کثیر: ۷۰/۲، ۱۶۹ ۷۔ احکام القرآن: ۱۷۱/۴

۸۔ شرح مہذب: ۴۱۱/۸ ۹۔ المغنی: ۳۱۰/۹ ۱۰۔ قرطبی: ۷۶/۷ ۱۱۔ قرطبی: ۷۴/۷

کرتے ہیں:

”أحدها أن يترك التسمية إذا أضجع الذبيحة لأنه يقول: قلبي مملوء من أسماء الله وتوحيده فلا أفقر إلى ذكر ذلك بلساني، فذلك يجزيه لأنه قد ذكر الله وعظمه.“^۱

ترجمہ: ”ایک صورت یہ ہے کہ ذبیحہ کو جب لٹائے تو ”بسم اللہ“ کہنا چھوڑ دے، کیوں کہ وہ کہتا ہے کہ میرا دل اللہ کے ناموں اور اس کی توحید سے بھرا ہوا ہے۔ اس لئے مجھے زبان سے ذکر کی حاجت نہیں، تو یہ اس کے لئے کافی ہے؛ کیوں کہ اس نے اللہ کا ذکر کیا اور تعظیم کی۔“

ہمارے فقہاء نے عام طور پر متروک التسمیۃ عدا کی حرمت پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ اور اسی وجہ سے یہاں تک لکھا ہے کہ اگر قاضی اس کی بیع کو نافذ قرار دے تب بھی نافذ نہیں ہوگی:

”ولهذا قال أبو يوسف والمشائخ رحمه الله تعالى: إن متروك التسمية عليها لا يسع فيه إلا جهاد، ولو قضى القاضي بجواز بيعه لا ينفذ لكونه مخالفاً للاجماع.“^۲

ترجمہ: ”اسی لئے امام ابو یوسف رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰی اور مشائخ نے کہا کہ جس پر قصداً ”بسم اللہ“ چھوڑ دیا گیا ہو، اس کے بارے میں اجتہاد کی گنجائش نہیں۔ اگر قاضی اس کی فروخت کے جائز ہونے کا فیصلہ کر دے تب بھی بیع نافذ نہ ہوگی، کیوں کہ یہ اجماع کے خلاف ہے۔“

ابن نجیم مصری رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰی نے اس پر ایک مختصر رسالہ بھی تحریر فرمایا ہے۔^۳

(جواب: ۴، ۳)

راقم الحروف یہ عرض کرنے کی جسارت کرتا ہے کہ فقہاء کے یہاں اکثر اوقات اجماع کے ادعاء میں مبالغہ پایا جاتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ اس پر کسی بھی دور میں اجماع کا دعویٰ کرنا اور اس کو ثابت کرنا دشوار ہے، اور اس کے وجوہ یہ ہیں:

① امام نووی اور حافظ ابن رشد رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰی نے صحابہ میں حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت ابو ہریرہ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کی طرف ایسے ذبیحہ کے حلال ہونے کی نسبت کی ہے۔^۴

② امام ابو حنیفہ رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰی کے معاصرین میں بھی یہ مسئلہ مختلف فیہ رہ چکا ہے، چنانچہ گذر چکا ہے کہ امام

^۱ احکام القرآن: ۷۵۱/۲ ^۲ ہدایہ مع الفتوح: ۹۰/۹، ۸۹

^۳ رسائل ابن نجیم: ص ۲۱۱ رسالہ: ۲۶ ^۴ شرح مہذب و بدایۃ المجتہد: ۴۴۸/۱

اوزاعی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کا بھی یہی نقطہ نظر تھا، اور ایک قول اس طرح کا امام مالک رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی سے بھی منقول ہے۔

۳ حنفیہ نے گو اس مسئلہ پر دور اول میں اجماع کا دعویٰ کیا ہے، لیکن خود ہمارے علماء نے اس رائے پر دو چار صحابہ سے زیادہ کے اقوال نقل نہیں کئے ہیں..... اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ اس سے اجماع سکوتی کا ثبوت مل سکتا ہے۔ اس اجماع کا معتبر ہونا بجائے خود مختلف فیہ ہے، چنانچہ سرخسی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

”وأما الرخصة وهو أن ينتشر القول من بعض علماء أهل العصر و يسكت الباقيون عن إظهار الخلاف و عن الرد على القائلين بعد عرض الفتوى عليهم أو صيرورته معلوماً لهم بالانتشار و الظهور فالإجماع يثبت به عندنا. و من العلماء من يقول بهذا الطريق لا يثبت الإجماع. و يحكى عن الشافعي أنه كان يقول: إن ظهر القول من أكثر العلماء و الساكتون نفر يسير منهم يثبت به الإجماع و إن انتشر القول من واحد أو اثنين و الساكتون أكثر علماء العصر لا يثبت به الإجماع.“^۱

ترجمہ: ”اور اجماع میں رخصت کا درجہ یہ ہے کہ کسی عہد کے بعض علماء کا قول معروف ہو جائے اور دوسرے اہل علم ان پر فتویٰ پیش کئے جانے یا اس رائے کے مشہور اور ظاہر ہونے کی وجہ سے واقف ہونے کے باوجود اختلاف کے اظہار اور اس رائے کے قائلین کی تردید سے خاموش رہیں۔ تو ہمارے نزدیک اس سے اجماع ثابت ہو جاتا ہے، بعض اہل علم کی رائے ہے کہ اس طریقہ سے اجماع ثابت نہیں ہوتا، نیز امام شافعی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی سے منقول ہے کہ اگر اکثر علماء سے کوئی قول معروف ہو اور کچھ اہل علم نے خاموشی اختیار کی ہو تو اس سے اجماع کا انعقاد ثابت ہو جاتا ہے، اور اگر ایک دو اشخاص کی نسبت سے کوئی قول مشہور ہو اور اس عہد کے اکثر علماء خاموش ہوں تو اس سے اجماع ثابت نہیں ہوگا۔“

خود حنفیہ میں عیسیٰ بن ابان اور امام کرخی رَحِمَهُما اللہُ تَعَالٰی اجماع سکوتی کے قائل نہیں تھے یہی رائے امام شافعی، غزالی، رازی، آمدی اور جوینی رَحِمَهُم اللہُ تَعَالٰی جیسے اصولیین کی ہے مجموعی طور پر شوکانی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے اس مسئلہ میں بارہ اقوال نقل کئے ہیں..... امام غزالی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے اس سلسلہ میں کہا ہے: ”والمختار أنه

^۱ دیکھئے: احکام القرآن للجصاص ۳۰۳/۱

^۲ حوالہء سابق: ص ۳۰۴، ۳۰۵ دیکھئے: ارشاد الفحول: ص ۸۴، ۸۵

لیس باجماع ولا حجة^۱..... ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے بھی اکثر فقہاء سے اس کا غیر معتبر ہونا نقل کیا ہے..... اس لئے جن فقہاء بعض اہل علم کے اظہار اور دوسروں کے سکوت کو اجماع کا درجہ دیا ہے، ان کے نزدیک بھی اس اجماع کی حیثیت دلیل قطعی کی نہیں، بلکہ اس کی حقیقت صرف اس قدر ہے کہ یہ بھی فی الجملہ کسی حکم شرعی کے لئے حجت بن سکتا ہے، نیز حنفیہ نے بھی اجماع سکوتی کے معتبر ہونے کے لئے شرط لگائی ہے کہ جن مجتہدین نے بھی اپنی رائے کا اظہار کیا ہو، ان کی رائے خوب مشہور ہوگئی ہو، اور بظاہر حال دوسرے مجتہدین تک پہنچ گئی ہو، نیز اس پر سکوت کا بظاہر کوئی محرک، جیسے خوف وغیرہ موجود نہ ہو اور اس اطلاع پر اتنی مدت گزر چکی ہو، جو غور و تأمل کے لئے کافی ہو، تب دوسرے مجتہدین کا سکوت رضا کے درجہ میں ہوگا اور یہ اجماع متصور ہوگا، مگر بایں مراحل بسیار ابھی یہ اجماع ظنی ہوگا نہ کہ قطعی^۲۔

۴ پھر ظاہر ہے کہ یہ اجماع سکوتی خبر واحد کے ذریعہ ثابت ہے اور خود یہ بات بھی اصولیین کے یہاں سخت مختلف فیہ ہے کہ کیا خبر واحد کے ذریعہ اجماع ثابت ہو سکتا ہے؟ امام غزالی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

”الإجماع لا یثبت بخبر الواحد خلافا لبعض الفقہاء والسرفیہ أن الإجماع دلیل قاطع یحکم بہ علی الكتاب والسنة المتواترة وخبر الواحد لا یقطع بہ فکیف یثبت بہ قاطع.“^۳

ترجمہ: ”خبر واحد سے اجماع ثابت نہیں ہوتا، بخلاف بعض فقہاء کے، اور اس کا راز یہ ہے کہ اجماع ایک یقینی دلیل ہے جو کتاب اللہ اور حدیث متواتر پر بھی حاکم ہو سکتی ہے اور خبر واحد دلیل قطعی نہیں، پھر اس سے ایک دلیل قطعی کیوں کر ثابت ہو سکتی ہے؟“

پھر حنفیہ جو خبر واحد سے بھی اجماع کے ثبوت کے قائل ہیں، وہ بھی اس اجماع کو ایک دلیل ظنی ہی کا درجہ دیتے ہیں، اور اس کو قیاس پر قابل ترجیح سمجھتے ہیں، چنانچہ اس طرح کے اجماعی مسائل میں اجتہاد کا دروازہ بھی کھلا رہتا ہے، علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

”والمنقول آحادا فحجة ظنية تقدم علی القیاس فیجوز فیہما الاجتہاد بخلافہ.“^۴

ترجمہ: ”جو اجماع خبر واحد سے ثابت ہو وہ قیاس پر مقدم ہوگا، پس ایسے اجماعی اور قیاسی مسائل میں اس کے خلاف بھی اجتہاد کی گنجائش ہوگی۔“

^۱ المستصفی: ۱/۱۹۱ ^۲ دیکھئے: التقرير والتحییر: ۳/۱۰۲ ^۳ حوالہ سابق

^۴ المستصفی: ۱/۲۱۵ ^۵ التقرير والتحییر: ۳/۱۱۵

۵ اس کے علاوہ دلائل کے اعتبار سے بھی یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے، گو حنفیہ کی رائے زیادہ قوی ہے، شوافع اس آیت کا مصداق اس کے سبب نزول سے متعین کرتے ہیں کہ اصل میں مشرکین یہ کہتے تھے کہ جو جانور طبعی طور پر مر گئے ہیں اور گویا اللہ تعالیٰ نے ان کو موت دی ہے، ان کو تو نہیں کھاتے ہو اور جن کو خود ذبح کرتے ہو ان کو کھاتے ہو، قرآن نے اس کی تردید میں ”لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْهُمُ اللَّهُ عَلَيْهِ“ ارشاد فرمایا، گویا وہ اس آیت میں متروک التسمیہ سے مراد جانور مراد لیتے ہیں۔^۱

نوی رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى نے اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے کہ صحابہ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ نے آپ ﷺ سے دریافت کیا۔ کچھ نو مسلم ہمارے پاس گوشت لاتے ہیں۔ کیا ہمارے لئے اس کا کھانا جائز ہے؟ حالاں کہ ہمیں معلوم نہیں کہ انہوں نے تسمیہ کہا ہے یا نہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کا نام لے لو اور کھاؤ، ”سموا علیہ أنتم وکلوا“ نیز صلت رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى نے رسول اللہ ﷺ سے مرسل نقل کیا ہے:

”ذبیحة المسلم حلال ذکر اسم الله اولم يذكر“۔^۲

ترجمہ: ”مسلمان کا ذبیحہ حلال ہے، اس نے اللہ کا نام لیا ہو یا نہ لیا ہو۔“

اسی لئے فقہاء مالکیہ گو متروک التسمیہ کو حرام کہتے ہیں؛ لیکن مسئلہ کو مجتہد فیہ قرار دیتے ہیں اور اگر کوئی امام شافعی رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى کا اس مسئلہ میں مقلد ہو تو اس کے لئے ذبیحہ کو حلال قرار دیتے ہیں، چنانچہ ابن عربی رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى کا بیان ہے:

”وإن قال: ليس هذا موضع التسمية، فإنها ليست بقربة فهذا يجزيه لكونه

على مذهب يصح اعتقاده اجتهاداً للمجتهد فيه و تقليداً لمن قلده“۔^۳

ترجمہ: ”اور اگر کہے: یہ صراحۃً بسم اللہ کہنے کا موقع نہیں، اس لئے کہ یہ عبادت نہیں ہے۔ تو یہ کافی

ہو جائے گا (یعنی اس کا ذبیحہ حلال ہوگا) کیوں کہ وہ ایک ایسے مذہب پر ہے جس کا اعتقاد درست

ہے مجتہد کے لئے بہ طور اجتہاد اور مقلد کے لئے بہ طرز تقلید۔“

پس میرا خیال ہے کہ امام شافعی رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى جیسے جلیل القدر محدث، اصولی اور فقیہ مجتہد کی طرف رفع اجماع کی نسبت کرنا صحیح نہیں، حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ پر اجماع پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتا، مسئلہ مختلف فیہ بھی ہے اور مجتہد فیہ بھی، البتہ یہ ضرور ہے کہ امام شافعی رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى کی رائے اس مسئلہ میں ”اضعف الاقوال“ کا درجہ رکھتی ہے۔

^۱ احکام القرآن للخصاص: ۱۷۱/۴ ۲ بخاری: ۸۲۸/۲

^۲ شرح مہذب بواسطہ ابوداؤد و بیہقی: ۴۱۲/۸ ۳ احکام القرآن: ۷۵۱/۲

تسمیہ فعل ذبح پر ہے یا ذبیحہ پر؟

(جواب: ۵)

بظاہر فقہاء کے یہاں اس مسئلہ میں تضاد محسوس ہوتا ہے کہ تسمیہ کا تعلق فعل ذبح سے ہے یا ذبیحہ سے؟ کیوں کہ فقہاء نے کہیں ”تسمیہ علی الذبح“ کا لفظ استعمال کیا اور کہیں ”تسمیہ علی الذبیحہ“ کا، تاہم ”تسمیہ علی الذبیحہ“ کی صراحت زیادہ ملتی ہے، جس کا منشاء ذبح اضطراری اور ذبح اختیاری میں امتیاز کرنا ہے اور یہ بتانا ہے کہ ذبح اضطراری میں آلہ کی حیثیت اصل ہوتی ہے اور ذبح اختیاری میں ذبیحہ کی، مفسرین کے یہاں بھی دونوں طرح کے اقوال ملتے ہیں اور ایسا ہونا فطری ہے؛ کیوں کہ فی الحقیقت تسمیہ فعل سے بھی متعلق ہے اور محل فعل سے بھی؛ کیوں کہ کوئی فعل اپنے محل کے بغیر وجود میں نہیں آ سکتا اور کسی شی کا فعل کے بغیر ”محل فعل“ بنانا قابل تصور ہے، یوں عام طور پر احکام شرعیہ اصل میں مکلف کے افعال سے متعلق ہوتے ہیں اور ضمناً ان اشیاء سے جن پر فعل کو انجام دیا جائے، جیسے مینہ کی حرمت کا مطلب یہ ہے کہ مینہ سے انتفاع حرام ہے، اور کھاتے ہوئے بسم اللہ کا مقصد یہ ہے کہ وہ ”کھانے کے فعل“ کو اللہ کے نام سے شروع کر رہا ہے نہ یہ کہ ”ذکر اللہ“ کھائی جانے والی اشیاء پر ہے، پس چوں کہ شریعت میں اصلۃً احکام کا تعلق فعل مکلف سے ہوتا ہے اور تبعاً ”محل فعل“ سے؛ اس لئے اس مسئلہ میں بھی تسمیہ کا اصل تعلق تو فعل ذبح سے ہے اور ضمناً مذبح سے بھی ہے، مگر چوں کہ تسمیہ ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری دونوں صورتوں میں فعل ذبح کے ساتھ لازم ہے؛ اس لئے دونوں کے احکام میں فرق کرنے کے لئے ایک جگہ تسمیہ کا اطلاق آلات ذبح پر کیا گیا اور ایک جگہ محل ذبح پر، لہذا میرا خیال ہے کہ ایسی عبارتیں جو ”تسمیہ کا علی الذبیحہ“ یا ”علی الذبح“ کی صراحت پر مبنی ہیں، وہ اس مسئلہ میں دلیل نہیں ہیں۔

اصل قابل بحث مسئلہ یہ ہے کہ تسمیہ کا تعدد فعل کے تعدد کی وجہ سے ہوگا یا ذبیحہ کے تعدد کی وجہ سے؟ اس سلسلہ میں حنفی رحمہم اللہ تعالیٰ کی صراحت موجود ہے:

”لو أضحج شاتین إحداهما فوق الأخری فذبحهما ذبحة واحدة بتسمیة واحدة

حلا بخلاف ما لو ذبحهما علی التعاقب لأن الفعل يتعدد فتعدد التسمیة۔“

ترجمہ: ”اگر ایک کے اوپر ایک، دو بکریوں کو لٹایا اور ان دونوں کو ایک ہی دفعہ ایک ہی تسمیہ سے

ذبح کر دیا تو یہ دونوں حلال ہیں۔ بخلاف اس صورت کے کہ دونوں کو یکے بعد دیگرے ذبح کرے؛

اس لئے کہ فعل میں تعدد پایا جا رہا ہے؛ اس لئے تسمیہ بھی متعدد ہونا چاہئے۔“

اسی طرح فتاویٰ عالمگیری میں ایک دفعہ چھری پھیرنے (امرار) میں جتنے جانور یا پرندے آجائیں، سب کے لئے ایک ہی تسمیہ کو کافی قرار دیا گیا ہے۔ فرماتے ہیں:

”لوأضجع إحدى الشاتین علی الأخری تكفی تسمیة واحدة إذا ذبحهما بامرار واحد ولو جمع العصافیر فی یدہ فذبح وسمی و ذبح آخر علی أثرہ لم یسم لم یحل الثانی و لو أمر السکین علی الكل جاز بتسمیة واحدة کذا فی خزانة المفتین۔“^۱

ترجمہ: ”اگر دو بکریوں میں سے ایک کو دوسری پر لٹائے تو ایک ”بسم اللہ“ کافی ہو جائے گا جب کہ دونوں بکریوں کو ایک ہی بار چھری گزار کر ذبح کرے، اور اگر اپنے ہاتھ میں چند گوریئے اکٹھا کرے، پھر (ایک کو) ذبح کرے اور ”بسم اللہ“ کہے اور اس کے بعد دوسرے کو ذبح کرے اور بسم اللہ نہ کہے تو دوسرا پرندہ حلال نہ ہوگا، ہاں اگر سب پر چھری گزار دے تو ایک ہی ”بسم اللہ“ سے درست ہے۔“
اگر ذبیحہ کے تعدد کی وجہ سے تسمیہ میں تعدد ہو تو ان جزئیات کے کوئی معنی نہیں رہ جاتے۔
تسمیہ کے ذبیحہ سے متعلق ہونے اور اس اصل پر ذبیحہ کے تعدد کی صورت تسمیہ کے تعدد کے وجوب کا شبہ فقہاء کی اس عبارت سے ہو سکتا ہے:

”إذا أضجع شاة وسمی فذبح غیرها بتلك التسمیة لا یجوز۔“^۲

ترجمہ: ”ایک بکری کو لٹائے اور بسم اللہ کہے، پھر اس ”بسم اللہ“ سے دوسرا جانور ذبح کرے تو جائز نہیں۔“
اس مسئلہ کو کاسانی، صاحب خلاصہ اور شامی رحمہما اللہ وغیرہ نے بھی نقل کیا ہے لیکن اس جزئیہ کا اصل منشأ یہ ہے کہ فعل ذبح کے وقت جن جانوروں پر تسمیہ کہا جائے، انہیں پر تسمیہ معتبر ہوگا، خواہ وہ ایک ہو یا متعدد؟ یعنی ذبیحہ کے تعدد کی وجہ سے تسمیہ میں تعدد واجب نہیں، لیکن فعل ذبح کے وقت جو جانور متعین کئے گئے اور ان کے لئے تسمیہ کہا گیا، یہ تسمیہ انہی جانوروں کے لئے کافی ہوگا اور اگر درمیان میں فعل منقطع نہ ہو تو جتنے جانور بھی اس آلہ کے تحت ذبح ہو جائیں، یہ تسمیہ ان سب کے لئے کفایت کر جائے گا، ابن قدامہ کی عبارت اس عقدہ کو کھولتی ہے، فرماتے ہیں:

”وإن سُمی علی شاة ثم أخذ أخرى فذبحها بتلك التسمیة لم یجز سواء أرسل الأولى أو ذبحها لأنه لم یقصد الثانية بهذه التسمیة۔“^۳

^۱ ہندیہ: ۲۸۹/۵ ^۲ ہدایہ مع الفتح: ۴۹۲/۹ ^۳ خلاصۃ الفتاویٰ: ۳۰۸/۴، بدائع: ۱۷۱/۴، رد المحتار: ۳۹/۹

^۴ المغنی: ۳۱۰/۹

تَرْجَمًا: ”اگر ایک بکری پر بسم اللہ کہے پھر دوسری بکری لے اور اس کو اسی بسم اللہ سے ذبح کرے تو درست نہیں، خواہ پہلی بکری کو (بسم اللہ کہنے کے بعد) چھوڑ دیا ہو یا اس کو ذبح کیا ہو؛ اس لئے کہ اس بسم اللہ سے اس نے دوسرے ذبیحہ کی نیت نہیں کی تھی۔“

کاسانی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے اس کو بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے اور اصولی بحث کی ہے:

”التسمية شرط والشرائط يعتبر وجودها حال وجود الركن لأن عند وجودها يصير الركن علة والركن في الذكاة الاختيارية هو الذبح“^۱

تَرْجَمًا: ”بسم اللہ کہنا شرط ہے اور رکن کے پائے جانے کے وقت ہی شرائط کا پایا جانا معتبر ہے؛ اس لئے کہ جب شرائط پائی جائیں تب ہی رکن علت بنتا ہے اور ذبح اختیاری میں رکن ”ذبح“ ہے۔“ صاحب رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی خلاصہ نے بھی پہلے ایک اصول قائم کیا ہے کہ:

”فی الأصل التسمية عند الذبح شرط عند القتل.“

تَرْجَمًا: ”اصل یہ ہے کہ ذبح کے وقت جو بسم اللہ کہا جاتا ہے، وہ جانور کے قتل کے وقت شرط ہے۔“

پھر آگے اس اصل پر مختلف مسائل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

”لو نظر إلى قطيع من الغنم فأخذ السكين وسمى ثم أخذ شاة منها وذبها بتلك التسمية لا يحل“^۲

تَرْجَمًا: ”اگر بکریوں کے ایک ریوڑ پر نظر کرے، پھر چھری لے اور بسم اللہ کہے، اس کے بعد اس میں سے ایک بکری لے اور اسے اسی ”بسم اللہ“ سے ذبح کر دے (یعنی دوبارہ بسم اللہ نہ کہے) تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔“

عالمگیری نے بھی اسی سیاق میں اس جزئیہ کو ذکر کیا ہے۔..... اسی سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ ذبح اختیاری میں محل ذبح یعنی ان جانوروں کی تعین بھی ضروری ہے جن کو ذبح کیا جانا ہے، علامہ کاسانی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے اس نکتہ کو واضح فرمایا ہے:

”أما الذي يرجع إلى محل الذكاة فمنها تعيين المحل بالتسمية في الذكاة الاختيارية ولا يشترط ذلك في الذكاة الاضطرارية.“^۳

تَرْجَمًا: ”محل ذبح سے متعلق جو شرطیں ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ ذبح اختیاری میں بسم اللہ

۱۔ بدائع: ۱۷۱/۴ ۲۔ خلاصۃ الفتاویٰ: ۳۰۸/۴ ۳۔ ہندیہ: ۲۸۹/۵ ۴۔ بدائع: ۱۷۳/۴

کہنے کے لئے ”محل“ (یعنی جانور) متعین ہو، ذبح اضطراری میں یہ شرط نہیں۔“

پس خلاصہ یہ ہے کہ:

(ا) تسمیہ کا تعدد فعل ذبح کے تعدد کی وجہ سے ہوگا، نہ کہ ذبیحہ کے تعدد کی وجہ سے۔

(ب) تسمیہ انہی جانوروں پر معتبر ہوگا جن پر یہ وقت ذبح تسمیہ کہا گیا ہو، خواہ سب ساتھ ذبح کئے جائیں یا بلا انقطاع فعل یکے بعد دیگرے۔

(ج) ذبح اختیاری میں وہ جانور بھی متعین ہوتے ہیں جن کو ذبح کیا جانا ہے۔

ضرورتاً امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے پر عمل

(جواب: ۶)

اصولی طور پر خود مشائخ مذہب کے ضعیف قول پر فتویٰ دینے کی اجازت ہے تو ظاہر ہے کہ کسی امام مجتہد کا قول بدرجہ اولیٰ ضرورت کے مواقع پر قبول کیا جاسکتا ہے؛ لیکن یہ ایسے مسائل میں ہے جو اجتہادی اور قیاسی نوعیت کے ہوں، اگر کوئی رائے نص قاطع کے خلاف ہو، تو ایسی صورت میں قضاء قاضی بھی ٹوٹ جاتا ہے، لہذا زیر بحث مسئلہ میں امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے کو قبول کرنا درست نہیں ہوگا۔

نیز یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ کیا مشینی ذبیحہ بھی ایک ضرورت ہے؟ شاید ایسا نہیں؛ کیوں کہ حج کے موقع سے لاکھوں جانور کی قربانی صرف تین دنوں میں کی جاتی ہے اور ذبح کا عمل ہاتھ سے انجام پاتا ہے؛ اس لئے ذبح کے لئے مشین کے استعمال کو ضرورت قرار دینا سمجھ میں نہیں آتا.....!

معین ذابح پر تسمیہ

(جواب: ۷)

جو شخص ذبح میں معاون ہو یعنی فعل ذبح میں شریک ہو، اس پر بھی تسمیہ واجب ہے، اگر اس نے جان بوجھ کر تسمیہ نہیں کہا تو ذبیحہ حرام ہو جائے گا:

أَرَادَ التَّضْحِيَةَ فَوَضَعَ يَدَهُ مَعَ يَدِ الْقَصَابِ فِي الذَّبْحِ وَأَعَانَهُ عَلَى الذَّبْحِ سَمِيَ كُلٌّ وَجُوباً فَلَوْ تَرَكَهَا أَحَدُهُمَا أَوْ ظَنَّ أَنَّ تَسْمِيَةَ أَحَدِهِمَا تَكْفِي حُرْمَتُهُ تَرْجَمَهُ: ”قربانی کے ارادہ سے قربانی کرنے والا قصاب کے ہاتھ کے ساتھ اپنا ہاتھ بھی ذبح میں رکھے اور ذبح میں تعاون کرے تو دونوں ہی کو ”بسم اللہ“ کہنا واجب ہے، اگر ان میں سے ایک ”بسم

اللہ نہ کہے یا گمان کرے کہ ان دونوں میں سے ایک کا ”بسم اللہ“ کہنا کافی ہے، تو ذبیحہ حرام ہوگا۔“
البتہ تسمیہ اس پر واجب ہوگا جو فعل ذبح میں شریک و معاون ہو، جو لوگ جانور کو قابو کرنے میں معاون ہوں، ان پر تسمیہ واجب نہیں، یہ تعاون بعید ہے اور فعل ذبح میں شرکت نہیں، اور تسمیہ ذابح پر واجب ہے۔

محور چہارم..... مشینی ذبیحہ

(جواب: ب)

مشینی ذبیحہ کا وہ طریقہ جو شق (ب) میں منقول ہے، درست نہیں، کیوں کہ تسمیہ ذابح کا معتبر ہے، دوسروں کا نہیں۔ ہندیہ میں ہے:

”ومن شرائط التسمیة أن تكون التسمیة من الذابح حتی لو سمي غیره والذابح ساکت وهو ذا کر غیر ناس لا یحل“^۱
ترجمہ: ”تسمیہ کی شرطوں میں سے یہ ہے کہ ”تسمیہ“ ذبح کرنے والا کہے اگر دوسرا شخص بسم اللہ کہے اور خود ذبح کرنے والا خاموش ہو، حالاں کہ اس کو یاد ہو، وہ بھولا نہ ہو، تو ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔“
فقہاء نے ذابح کی طرف سے تسمیہ میں نیابت کی بھی گنجائش نہیں رکھی ہے، شامی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کہتے ہیں: ”لو سمي له غیره فلا تحل.“^۲
ظاہر ہے کہ مذکورہ صورت میں تسمیہ کہنے والے شخص کا فعل ذبح سے کوئی تعلق نہیں، اس لئے یہ صورت جائز نہیں۔

(جواب: ج)

وہی حکم شق (ج) کا بھی ہے؛ کیوں کہ جب اس چھری کے چلنے میں آدمی کے عمل کو کوئی دخل ہی نہیں ہے، تو کیوں کر اس کی طرف فعل ذبح کی نسبت کی جاسکتی ہے؟ اور جب صورت حال یہ ہے تو اس کا تسمیہ بے معنی ہے۔

(جواب: الف)

البتہ شق (الف) قابل غور ہے، اس صورت میں بھی گو بٹن دبانے والے کو براہ راست ذابح قرار دینا مشکوک ہے؛ کیوں کہ آلہ ذبح کے چلنے میں اصل دخل برقی کا ہے اور برقی نظام کو متحرک اسی نے کیا ہے؛ لیکن یہاں بٹن دبانے والے اور فعل ذبح کے واقع ہونے میں ایک بے جان ”مباشر“ (بلا واسطہ کسی کام کا انجام دینے

والا) کا واسطہ ہے اور جب ”مباشر“ بے جان ہو تو حکم کی نسبت ”متسبب“ (بالواسطہ کسی کام کو انجام دینے والا) کی طرف کی جاتی ہے، لہذا بٹن دبانے والے کی طرف فعل ذبح کی نسبت کئے جانے کی گنجائش ہے، اس سلسلہ میں کاسانی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کی یہ عبارت قابل ملاحظہ ہے:

”والرکن فی الذکاة الاختیاریۃ هو الذبح وفی الاضطراریۃ. هو الجرح وذلك مضاف إلی الرامی والمرسل وإنما السهم والکلب آلة الجرح والفعل یضاف إلی مستعمل الآلة لا علی الآلة.“^۱

ترجمہ: ”ذبح اختیاری میں رکن ”ذبح“ ہے اور ذبح اضطراری زخمی کرنا، اور یہ فعل تیر پھینکنے والے اور شکاری جانور چھوڑنے والے کی طرف منسوب ہوگا، کیوں کہ تیر اور کتا زخمی کرنے کا آلہ ہے اور فعل آلہ استعمال کرنے والے کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ خود آلہ کی طرف۔“

یہاں دو باتیں ملحوظ رکھنی چاہئیں۔ اول یہ کہ ”ذکاة شرعی“ کے لئے فعل ذبح کے وقت آلہ ذبح کا ذابح کے ہاتھ میں رہنا ضروری نہیں، بلکہ مقام ذبح پر آلہ کے ذریعہ وار کرنا ضروری ہے؛ اس لئے کہ فقہاء نے ”ذبح“ کی جگہ ”نحر“ اور نحر کی جگہ ذبح کی اجازت دی ہے اور ”نحر“ سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلہ میں ابن قدامہ رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان سنئے:

”ومعنی النحر أن یضربها بحربة أو نحوها فی الوهدة التی بین أصل عنقها وصدرها.“^۲

ترجمہ: ”نحر“ سے مراد یہ ہے کہ نیزے وغیرہ سے وہدہ میں وار کرے جو گردن کی جڑ اور سینے کے درمیان ہے۔“

دوسرے یہ کہ جانور کے اوپر سے آلہ ذبح کا گزارنا ضروری نہیں، اگر کسی آلہ ذبح پر جو ساکن ہو، خود ذبیحہ کی گردن پھیر دی جائے تو گو یہ مسنون طریقہ کے خلاف ہے، مگر یہ حلال ہونے کے لئے کافی ہے۔..... پس ذبح اختیاری میں مقصود یہ ہے کہ فعل ذبح مخصوص رگوں اور نالیوں پر واقع ہو اور فعل مکلف کو اس میں دخل ہو، یہاں تک کہ بعض فقہاء احناف نے اس بات کو بھی کافی قرار دیا ہے کہ آگ کے ذریعہ مقام ذبح کو جلا کر خون بہا دیا جائے، درمختار کی عبارت پر علامہ شامی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی اپنے توضیحی نوٹ ان الفاظ میں سپرد قلم کرتے ہیں:

”(قوله ولو بنار) قال فی الدر المنقی وهل تحل بالنار علی المذبح؟ قولان:

الأشبه لا، کما فی القہستانی عن الزاہدی قلت لكن صرحوا فی الجنایات بأن

النار عمدو بها تحل الذبیحة لكن فی المنح عن الكفاية إن سال بها الدم
تحل وان تجمد لا۔^۱

ترجمہ: ”در منقی“ نامی کتاب میں ہے کہ کیا مقام ذبح پر آگ سے جلانے کی وجہ سے جانور حلال ہو جائے گا؟ اس سلسلہ میں دو قول ہیں، زیادہ درست قول یہ ہے کہ حلال نہ ہوگا، جیسا کہ قہستانی میں زاہدی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی سے نقل کیا گیا ہے، میں کہتا ہوں کہ لیکن فقہاء نے جنایات کے باب میں صراحت کی ہے کہ آگ سے قتل قتل عمد ہے اور ذبیحہ اس کی وجہ سے حلال ہو جائے گا؛ لیکن ”منح“ میں ”کفایہ“ سے نقل کیا ہے کہ اگر خون بہے تو حلال ہوگا اور خون جم جائے تو حلال نہ ہوگا۔“
غرض اصل مقصود یہ ہے کہ مطلوبہ رگیں کٹ جائیں اور اس میں مکلف کے فعل کو دخل ہو۔ لیکن یہ جواز درج ذیل شرطوں کے ساتھ ہوگا۔

(الف) اس مشین سے جو جانور ذبح کئے جائیں، ذبح کئے جانے کے وقت ان میں زندگی کا پایا جانا یقینی ہو۔
(ب) ذبح کے وقت یا بٹن دباتے وقت مشینی چھری پر بالفعل جو جانور موجود ہوں، وہی حلال ہوں گے، بعد میں جو جانور آکر اس چھری پر کٹیں، بٹن دبانے والے کا تسمیہ ان کے لئے کافی نہیں ہوگا۔
(ج) اگر چھری کے پاس کوئی شخص جانور کی گردن پکڑنے پر مامور ہو تو اس کا بھی مسلمان یا کتابی ہونا اور بسم اللہ کہنا ضروری ہے؛ کیوں کہ وہ بھی ذبح کے عمل میں شریک ہے۔
(جواب: د)

مشینی ذبیحہ کی وہ صورت جس میں جانور ہاتھ سے ذبح کیا جائے اور دوسرے کاموں کے لئے مشین استعمال کی جائے، جائز اور بے غبار ہے۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ گوشت کے ٹکڑے کر کے ان کو پیک کرنا بھی اگر مشین ہی انجام دیتی ہو تو وہ پانچ اعضاء جن کو حرام قرار دیا گیا ہے، ان کو پیکنگ سے الگ رکھنے کا اہتمام کیا جاتا ہو۔

محور پنجم..... ذبح سے پہلے الیکٹرک شاک

(جواب: ا)

الیکٹرک شاک کے استعمال میں دوران خون کے متاثر ہونے اور جانور کے ہلاک ہو جانے، دونوں کا اندیشہ ہے، لہذا یہ صورت کراہت سے خالی نہیں، تاہم اگر شاک لگنے کے بعد جانور میں حیات باقی رہنے کا یقین

ہو اور پھر اسے ذبح کر دیا جائے تو ذبیحہ حلال ہو جائے گا، مگر حیات سے ”حیات مستقرہ“ مراد ہے، ایسی مذبوحی حرکت کا باقی رہنا جو جانور میں موت کے بعد بھی تھوڑی دیر باقی رہتی ہے، کافی نہیں ہے۔..... اسی کو صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ نے ”حیات مستقرہ“ سے تعبیر کیا ہے۔

(جواب: ۲)

اگر حلق کی نلی لمبائی میں چیر دی جائے اور صرف اسی سے جانور کی موت واقع نہ ہو، بلکہ موت واقع ہونے سے پہلے مطلوبہ تین اور نالیوں میں سے دو کاٹ دی جائیں تب بھی جانور حلال ہو جائے گا؛ کیوں کہ شریعت نے ان چار رگوں اور نالیوں کی تعیین کر دی ہے، جنہیں کاٹنا جانا ہے؛ لیکن یہ متعین نہیں کیا کہ ان کو کس طور کاٹا جائے، اسی لئے فقہاء نے ذبح کی جگہ نحر اور نحر کی جگہ ذبح کی اجازت دی ہے۔..... اور یہ بھی اجازت دی ہے کہ حلق کے اوپری حصہ میں ذبح کیا جائے یا درمیانی حصہ میں یا نچلے حصہ میں۔

(جواب: ۳)

تیر و کمان کا استعمال اصل میں ذبح اضطراری میں ہے۔

ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری میں تین بنیادی فرق ہیں، اول یہ کہ ذبح اختیاری میں ذبح کا مقام متعین ہے اور ذبح اضطراری میں متعین نہیں، دوسرے ذبح اختیاری میں ذبیحہ متعین ہوتا ہے اور ذبح اضطراری میں متعین نہیں ہوتا، تیسرے ذبح اختیاری میں تسمیہ فعل ذبح پر ہوتا ہے اور ذبح اضطراری میں آلہ ذبح پر، کہ اس آلہ سے جتنے جانور زخمی ہو جائیں، سب حلال ہیں۔ بٹن کو بدرجہ کمان ماننے کا مطلب یہ ہے کہ ان احکام سے گانہ میں مشینی ذبیحہ کو ذبح اضطراری کا درجہ دیا جائے اور آلہ کی زیر بحث صورت میں جانور قابو یافتہ ہے، لہذا بٹن کو کمان پر قیاس کرنا صحیح نظر آتا۔

(جواب: ۴)

اگر ذبح کرنے کے وقت گردن الگ ہو جائے تو ذبیحہ حلال ہوگا۔ البتہ اس میں قصد و ارادہ کو دخل ہو تو یہ فعل مکروہ ہوگا:

”ولو ضرب عنق جزور أوبقرة أو شاة وأبانها وسمی فان كان ضربها من قبل الحلقوم تؤكل وقد أساء.“^۱

^۱ رد المحتار: ۴۲۶/۹ بدائع: ۱۷۳.۷۴/۴ گو امام صاحب کے یہاں کسی بھی درجہ کی حیات کافی ہے۔ ہندیہ: ۲۸۶/۵ لیکن صاحبین کی رائے اشبہ بالفقہ محسوس ہوتی ہے۔ واللہ اعلم بدائع: ۱۵۵.۵۶/۴ ودیگر کتب فقہ درمختار و رد المحتار: ۱۴۲۴/۹ ودیگر کتب فقہ ہندیہ: ۲۸۸/۵

تَرْجَمًا: ”اگر اونٹ یا گائے یا بکری کی گردن مارے اور اس کو علاحدہ کر دے اور بسم اللہ کہے، تو اگر اس نے حلق کی طرف سے وار کیا تو کھایا جائے گا، البتہ اس نے نامناسب عمل کیا۔“

خلاصہ جوابات

محور: ۱

① ذبح کے لغوی معنی کاٹنے اور پھاڑنے کے ہیں۔ ”ذبح“ اصطلاح میں قابو یافتہ جانور کی مخصوص رگوں کو کاٹنے اور غیر قابو یافتہ جانور کو اس طرح زخمی کر دینے کا نام ہے، جو موت تک منبج ہو۔

②، ③

① ذابح عاقل ہو۔

② مسلمان یا کتابی ہو۔

③ ذبح کے وقت خود ذابح ذبیحہ پر ذکر کی نیت سے اللہ کا نام لے۔

④ ذبیحہ پر غیر اللہ کا نام نہ لیا جائے۔

⑤ ذبح کے وقت مذبوح میں معمول کی حیات موجود ہو۔

⑥ ذبح اختیاری میں عین فعل ذبح اور ذکاة اضطراری میں تیر پھینکنے یا جانور چھوڑتے وقت تسمیہ کہا گیا

ہو۔

⑦ ذبح اضطراری میں ذابح محرم نہ ہو اور مذبوح حدود حرم میں نہ ہو۔

⑧ ذبح اختیاری کے مواقع میں ذبح اضطراری جائز نہیں۔

محور: ۲

①، ② ذابح کے لئے مسلمان یا یہودی یا عیسائی ہونا ضروری ہے۔

③ اہل کتاب سے مراد وہ یہودی یا نصرانی ہیں، جو فی الجملہ خدا کے وجود، نبوت وحی اور ملائکہ وغیرہ پر ایمان

رکھتے ہوں۔ یہود و نصاریٰ کے علاوہ کوئی اور قوم، اور خود وہ یہود و نصاریٰ جو عملاً دہریہ اور مذہب کے منکر ہوں، نیز

قادیانی، یہ سب عام کفار و مشرکین کے حکم میں ہیں۔

محور: ۳

①، ② ذبیحہ پر تسمیہ من جملہ شعائر دین کے ہے۔

(الف) اگر مسلمان کا ذبیحہ ہو تو متروک التسمیہ عداً امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی اور بعض فقہاء کے نزدیک حلال اور جمہور کے نزدیک حرام ہے اور یہی صحیح ہے۔

(ب) اگر کتابی کا ذبیحہ ہو تو متروک التسمیہ عداً مالکیہ اور شوافع کے نزدیک حلال اور حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک حرام ہے۔

(ج) متروک التسمیہ نسیاناً ائمہ اربعہ کے نزدیک حلال ہے، البتہ حنابلہ کے نزدیک ذبح اضطراری میں متروک التسمیہ نسیاناً بھی حرام ہوتا ہے۔

۳، ۴ متروک التسمیہ کی حرمت پر امت کا اجماع تو نہیں، لیکن جمہور کی رائے یہی رہی ہے اور یہی رائے قوی و مقبول ہے۔

۵ تسمیہ فعل ذبح پر واجب ہے؛ اس لئے فعل ذبح کے تعدد سے تسمیہ میں بھی تعدد ہوگا۔

۶ اس مسئلہ میں بظاہر امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے پر عمل کی گنجائش نہیں۔

۷ ذابح کا ایسا معین جو خود فعل ذبح میں شریک ہو، پر بھی تسمیہ کہنا ضروری ہے۔

محور: ۴

۱ (الف) یہ صورت درج ذیل شرطوں کے ساتھ جائز ہے:

① اس مشین سے جو جانور ذبح کئے جائیں، ذبح کئے جانے کے وقت ان کی زندگی یقینی ہو۔

② ذبح کے وقت یا بٹن دباتے وقت مشینی چھری پر بالفعل جو جانور موجود ہوں، وہی حلال ہوں گے،

بعد میں جو جانور آکر اس چھری پر کٹیں، بٹن دبانے والے کا تسمیہ ان کے لئے کافی نہیں ہوگا۔

③ اگر چھری کے پاس کوئی شخص جانور کی گردن پکڑنے پر مامور ہو، تو اس کا بھی مسلمان یا کتابی ہونا اور

بسم اللہ کہنا ضروری ہے؛ کیوں کہ وہ بھی ذبح کے عمل میں شریک ہے۔

(ب، ج) یہ دونوں صورتیں جائز نہیں۔

⑤ جانور کا ہاتھ سے ذبح کرنا اور دوسرے کاموں کے لئے مشین کا استعمال کرنا جائز ہے۔

محور: ۵

۱ لیکٹرک شاک سے دوران خون متاثر ہوتا ہو یا جانور ہلاک ہو جاتا ہو تو یہ صورت جائز نہیں۔

۲ حلق کی نانی لمبائی میں چیر دی جائے، پھر موت سے پہلے پہلے تین مطلوبہ نالیوں میں سے دو کاٹ دی

جائیں تو ذبیحہ حلال ہو جائے گا۔

۳ مشینی ذبیحہ کو تیرکمان پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔

۴ گردن الگ ہو جانے کے باوجود ذبیحہ حلال ہوگا۔ البتہ بالارادہ ایسا کرنا مکروہ ہے۔

مشینی ذبیحہ سے متعلق نویں فقہی سمینار (منعقدہ جے پور) میں جو تجاویز منظور ہوئیں وہ اس طرح ہیں:

مشینی ذبیحہ کے مسئلہ پر اسلامک فقہ اکیڈمی کے ساتویں سمینار (منعقدہ بھروچ) میں بحث کی گئی تھی اور اس کی بعض صورتوں کے ناجائز ہونے پر اتفاق ہو گیا تھا۔ ایک صورت کی بابت علماء و مفتیان کرام کی رائیں مختلف تھیں اور سمینار کا احساس تھا کہ اس مسئلہ پر دوبارہ غور کیا جائے اور مجوزین و مانعین کے دلائل کا خلاصہ دوبارہ مندوبین کی خدمت میں بھیجا جائے تاکہ وہ پھر غور کر کے اس مسئلہ پر رائے دے سکیں۔ چنانچہ اکیڈمی نے دوبارہ اسی سلسلہ میں مفصل سوالنامہ بھیجا اور اس پر جو جوابات آئے، ان کی روشنی میں درج ذیل امور طے پائے:

۱ اگر جانور بجلی کے ذریعہ چلنے والی زنجیر یا پٹہ سے لٹک کے بے ہوشی کے مرحلہ سے گزرنے کے بعد ذابح کے سامنے پہنچتا ہے اور ذابح بسم اللہ کہہ کر اس کو اپنے ہاتھ سے ذبح کر دیتا ہے اور جانور کے ذبح کے وقت اس کے زندہ ہونے کا یقین ہے، یہ صورت بالاتفاق جائز ہے۔ اس لئے کہ اس میں صرف جانور کا نقل و حمل مشین کے ذریعہ ہو رہا ہے، باقی فعل ذبح ہاتھ سے انجام دیا جاتا ہے۔ اکیڈمی مسلمان ارباب مسالٰح سے خواہش کرتی ہے کہ وہ اسی طریقہ کو رواج دیں اور اگر ضرورت محسوس ہو تو ذبح کی رفتار کو تیز کرنے کے لئے کئی ذابح کا تقرر کیا جائے۔

۲ مشینی ذبیحہ کی ایسی صورت جس میں جانور کے نقل و حمل اور ذبح دونوں کام مشین سے انجام پائیں، اس طرح کہ بٹن دبانے کے ساتھ مشین حرکت میں آجائے اور اس مشین پر باری باری جانور آتا جائے۔ اس صورت کی بابت تین رائیں ہیں۔

(الف) پہلا جانور حلال ہوگا۔ اس کے بعد جو جانور ذبح ہوتے جائیں وہ جائز نہیں ہیں یہ اکثر شرکاء سمینار کی رائے ہے۔

(ب) پہلا جانور بھی حلال نہ ہوگا۔ یہ بعض حضرات کی رائے ہے، جو درج ذیل ہیں:

مفتی شبیر احمد قاسمی، مراد آبادی

مولانا مجیب الغفار اسعد اعظمی بنارس

مولانا بدر احمد میمنی، پٹنہ

مولانا ابوالحسن علی، گجرات

(ج) پہلا جانور بھی حلال ہوگا اور بعد میں جو جانور اس فعل ذبح کے منقطع ہونے سے پہلے پہلے ذبح ہو جائیں وہ

بھی حلال ہیں۔ یہ رائے درج ذیل حضرات کی ہے:

مولانا رئیس الاحرار ندوی، مولانا صباح الدین ملک فلاحی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا جلال الدین انصر عمری، مولانا یعقوب اسماعیل، مولانا صدر الحسن ندوی، مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی، مفتی محمد نسیم قاسمی اور مولانا اعجاز احمد قاسمی۔

۳ جن حضرات کے نزدیک مشین کے ذریعہ ذبح کی صورت میں پہلا جانور حلال رہتا ہے، ان کے نزدیک اگر ایسی مشین ایجاد ہو جائے، جس سے بڑی تعداد میں چھریاں متعلق ہوں اور بٹن دباتے ہی بیک وقت چل کر ایک ایک جانور کو ایک ساتھ ذبح کر دیتی ہوں تو یہ تمام جانور حلال ہو جاتے ہیں۔

۴ واضح رہے کہ مشینی ذبیحہ کے بارے میں یہ احکام مشین کی مخصوص ہیئت اور وضع کو سامنے رکھ کر طے کئے گئے ہیں، ہر طرح اور ہر وضع کی مشین پر اس کا اطلاق نہیں ہوگا، بلکہ مشین کی مخصوص ہیئت اور طریقہ کار کی روشنی میں اس کا حکم مقرر کیا جاسکتا ہے۔



ذبیحہ مرغ کو گرم پانی میں ڈالنے کا حکم

مرغ حلال جانوروں میں سے ہے اور خود آنحضور ﷺ سے مرغ کا گوشت تناول فرمانا ثابت ہے، موجودہ زمانہ میں جو مشینی زمانہ ہے اور جس میں سینکڑوں ایسے آلات و ذرائع پیدا ہو گئے ہیں کہ اس کے ذریعہ کم سے کم وقت میں زیادہ سے زیادہ کام لیا جاسکے، مرغ کے گوشت کے جلد پکانے اور تیار کرنے کی غرض سے یہ تدبیر اختیار کی جاتی ہے کہ مرغ کو ذبح کرنے کے بعد اسے چند لمحہ کے لئے کھولتے ہوئے گرم پانی میں ڈالا جاتا ہے تاکہ اس کے پر اور بال آسانی سے صاف کئے جاسکیں، اگر ذبیحہ کا معدہ چیر کر در آنت کی آلائش نکال کر اسے پانی میں ڈالا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں اور نہ اس میں اہل علم اور فقہاء کا کوئی اختلاف ہے۔

لیکن مسئلہ یہ ہے کہ اگر پیٹ چاک کر کے جسم کی آلائش نکالے بغیر مرغی کو پانی میں ڈالا جائے تو آیا پورا مرغ ناپاک ہو جائے گا یا پاک رہے گا اور اگر ناپاک ہوگا تو اس کی تطہیر اور پاکی کی کیا صورت ہوگی؟

یہ مسئلہ اس لئے اہم ہے کہ ایک طرف اس وقت بڑے شہروں میں ہزاروں کی تعداد میں مرغ ذبح کئے جاتے ہیں اور اسی طرح ان کے بال و پر صاف کئے جاتے ہیں اور گوشت فروخت کئے جاتے ہیں، یہی گوشت گھروں میں پکانے کے لئے سپلائی کیا جاتا ہے، یہی گوشت شادی بیاہ کی تقریبات اور دعوتوں میں استعمال کیا جاتا ہے اور یہی گوشت ہوٹلوں میں پکی ہوئی صورت میں دستیاب ہوتا ہے، اس طرح اس نے ابتلاء کی صورت اختیار کر لی ہے، جس سے اجتناب غیر ممکن نہ سہی، لیکن دشوار ضرور ہے۔ دوسری طرف بعض اکابر اہل علم نے اس صورت کو ممنوع قرار دیا ہے اور بعض معاصر اہل علم بھی اس کے ناجائز اور ناقابل تطہیر ہونے کے قائل ہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ اس مسئلہ پر پورے عمق کے ساتھ غور کیا جائے اور شریعت کی روح اور اس کے مزاج و مصلحت کو سامنے رکھ کر بحث کی جائے۔

تطہیر کے دو طریقے

فقہاء کے یہاں اصول یہ ہے کہ بنیادی طور پر نجاست کو پاک کرنے کے دو طریقے ہیں، ایک طریقہ ازالہ کا ہے اور دوسرا طریقہ استئصال کا ہے، ازالہ سے مراد نجاست کو ہٹا دینا اور ختم کر دینا ہے، اور استئصال سے مراد اس میں

ایسا تغیر ہے کہ اس کی ماہیت و حقیقت ہی بدل جائے جیسے گوبر کو جلا کر راکھ بنا دیا جائے یا مردار نمک کی صورت اختیار کر لے۔ پھر ازالہ نجاست کی وہ صورتیں ہیں۔ اگر نجاست دیدنی ہو اور دیکھ کر معلوم کی جاسکتی ہو کہ وہ موجودہ ہے یا ختم ہو گئی؟ جس کو فقہ کی زبان میں ”نجاست مرئیہ“ کہتے ہیں، تب تو محسوس طور پر اس کا ختم ہو جانا ضروری ہے، جیسے پانخانہ اور خون وغیرہ۔ اگر یہ نجاست دور ہو جائے، لیکن اس کا رنگ دور نہ ہو پائے تو کوئی قباحہ نہیں اور اگر ایسی نجاست ہو کہ دیکھ کر اس کی موجودگی یا عدم موجودگی کا اندازہ نہ ہو سکے، تو ایسا عمل ضروری ہوگا جس سے نجاست کے زائل ہونے کا غالب گمان ہو جائے، اس کے بعد وہ شے پاک ہوگی، مثلاً اگر دھو کر نچوڑا جاسکتا ہو، تو نچوڑا جائے اور اگر نچوڑا نہ جاسکتا ہو تو تین دفعہ دھو کر خشک کرنا امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک کفایت کر جائے گا اور امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک وہ کبھی پاک نہیں ہو سکے گا۔

”امافیما لا ینعصر کالحنطۃ إذا تنجست بمائع والجرد والحديد والسکین والمرأة مما ینجس والحصیر إذا تنجس فعند ابی یوسف یغسل ثلاثا ویجفف فی کل مرة فیطهر وقال محمد لا یطهر أبداً لأن النجاسة لا تزول إلا بالعصر ولأبی یوسف أن التحفیف یقوم مقام العصر فی الاستخراج إذا طریق سواہ۔“
تَرْجَمَہُ: ”ان اشیاء میں جنہیں نچوڑا نہ جاسکتا ہو جب کہ وہ پہنے والی چیز سے مل کر ناپاک ہوئی ہوں اور ڈھال، لوہا، چھری اور چٹائی ناپاک ہو جائیں تو امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک اسے تین مرتبہ دھویا جائے اور ہر بار خشک کیا جائے، تو پاک ہو جائے گا اور امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں کہ کبھی بھی پاک نہ ہوگا؛ کیوں کہ نچوڑے بغیر نجاست زائل ہوتی ہی نہیں ہے۔ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں کہ خشک کر دینا ہی نچوڑنے کے قائم مقام ہو جائے گا (اس کے لئے نچوڑنا ضروری نہیں) کیوں کہ اس کے علاوہ پاکی کی کوئی شکل نہیں ہے۔“

اسی بناء پر فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر گیہوں کو شراب میں پکا دیا جائے تو امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک وہ کبھی پاک نہیں ہو سکے گا؛ کیوں کہ اس کا نچوڑا جانا ممکن نہیں، یہی رائے علامہ عینی نے امام صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی سے نقل کی ہے، جب کہ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک تین دفعہ دھونے کے بعد پاک ہو جائے گا۔

ابن ہمام یہ بھی لکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی اس مسئلہ میں امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے ساتھ ہیں کہ گیہوں اگر نجاست سے پھول جائے تو تین دفعہ دھو بٹا اور خشک کیا جائے، اس کے بعد وہ پاک ہو

جائے گا۔..... ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی یہ بھی لکھتے ہیں کہ گوشت اگر ناپاک شوربے میں گر جائے جب کہ شوربا ابال اور جوش کی حالت میں ہو تو تین دفعہ پاک پانی میں جوش دینے کی وجہ سے گوشت پاک ہو جائے گا۔ البتہ ”تمریض“ کے صیغہ کے ساتھ نقل کرتے ہیں کہ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ پاک نہیں ہوگا۔

”واللحم وقع فی مرقۃ نجاسة حال الغلیان یغلی ثلاثا فیطهر وقیل لا یطهر“؎

آگے علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے ایک دوسرا جزئیہ نقل کیا ہے کہ اگر کسی دانہ میں شراب سرایت کر گئی ہو اور اسے تین بار دھویا جائے اور اس میں شراب کی بوباقی نہ رہے تب وہ پاک ہو سکے گا ورنہ نہیں، اس لئے کہ بو کا ختم ہو جانا اثر نجاست کے ختم ہو جانے کی دلیل ہے، پھر ایک اور مسئلہ خلاصہ سے نقل کیا ہے کہ مٹی کے برتن میں اگر شراب ہو، گو وہ برتن نیا ہو اور اسے تین بار دھویا جائے تو امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے یہاں پاک ہو جائے گا اور امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے یہاں کبھی پاک نہ ہو سکے گا، پھر آگے لکھتے ہیں کہ گو اس مسئلہ میں بو کے باقی رہنے نہ رہنے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے؛ لیکن احتیاط اس میں ہے کہ جب تک بو کا ازالہ نہ ہو جائے، اس کو پاک نہ سمجھا جائے۔..... گویا ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی، قاضی ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے ساتھ ہیں اور صرف تین دفعہ دھونے کو پاکی کے لئے کافی نہیں سمجھتے، جب تک کہ بو کا ازالہ نہ ہو جائے۔

زیلعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے طحاوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی سے نقل کیا ہے کہ شراب اگر گیہوں میں گر جائے، اسے دھویا جائے، پھر اس کا آٹا پیس کر روٹی بنائی جائے اور اس میں شراب کی بو اور مزہ محسوس نہ ہو، تو اس کا کھانا جائز ہوگا، مگر یہ اس وقت ہے جب کہ گیہوں اتنی شراب نہ جذب کر چکا ہو کہ اس کی وجہ سے گیہوں پھول جائے، اگر وہ پھول گیا تو اب کبھی پاک نہیں ہو سکے گا۔ اس طرح گویا امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک بھی اصل مدار نجاست کے جذب کرنے اور نہ کرنے پر ہے، اگر نجاست اچھی طرح جذب نہ ہوئی تو بہر حال دھونے کی وجہ سے پاکی حاصل ہو جائے گی اور اگر نجاست اچھی طرح جذب ہو گئی ہو اور آثار و قرائن اس پر شاہد ہوں تو اب امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک اس کے پاک کرنے کی کوئی صورت نہیں۔

زیلعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے ایک اور مسئلہ پختہ اینٹ کے بارے میں ولوالجی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی سے نقل کیا ہے، واضح ہو کہ اینٹ کے اندر سیال اشیاء کو جذب کرنے کی غیر معمولی صلاحیت ہوتی ہے اور کم چیزیں ہیں کہ ان میں جذب کرنے کی اتنی صلاحیت پائی جاتی ہو، فرماتے ہیں کہ اگر اینٹ میں نجاست لگ جائے اور اینٹ اس نجاست کو جذب کر لے تو اینٹ اگر پرانی اور زیر استعمال رہی ہو تو بیک وقت تین بار دھو دینا کفایت کر جائے گا

اور اگر اینٹ نئی ہو تو اس طرح دھویا جائے کہ ہر دفعہ دھونے کے بعد اسے خشک کر لیا جائے، پھر دوبارہ سہ بارہ اسی طرح دھویا جائے: ”وإن كان حديثا يغسل ثلاث مرات ويجفف على أثر كل مرة.“ عالمگیری میں نقل کیا گیا ہے اگر گیہوں میں شراب گر جائے، جذب ہو جائے اور گیہوں اس کی وجہ سے پھول جائے تو اس کی پاکی کا طریقہ یہ ہے کہ اسی طرح اس کو پانی میں پھلایا اور خشک کیا جائے اور اگر ابھی گیہوں کے پھولنے کی نوبت نہیں آئی ہو تو تین دفعہ صرف دھونے پر اکتفا کیا جائے۔^{۳۷}

ابن قدامہ مقدسی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے امام احمد بن حنبل رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی سے جو رائے نقل کی ہے، وہ وہی ہے جو امام محمد رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کی ہے، فرماتے ہیں: اگر تل یا کوئی دانہ ناپاک پانی میں پھلایا گیا، یہاں تک کہ وہ پھول گیا، تو اب وہ پاک نہیں ہو سکتا: ”إن تقع السمسم وشيء من الحبوب في الماء النجس حتى انفسخ وابتل لم يطهر.“^{۳۸}

کاسانی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کی چشم کشا تحریر

اس مسئلہ پر سب سے زیادہ وضاحت اور مختلف صورتوں کا تجزیہ کر کے ملک العلماء علامہ کاسانی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے گفتگو کی ہے، جس کا ماحصل یہ ہے:

جس چیز میں نجاست لگی ہے، یا تو وہ ایسی چیز ہوگی، جو اجزائے نجاست کو بالکل ہی جذب نہ کر سکے، یا کچھ جذب کرے، یا بہت زیادہ جذب کرے، اگر بالکل جذب نہ کر سکے، جیسے پتھر، تانبے وغیرہ کے برتن تو اس کی پاکی اس طرح ہوگی، کہ یا تو محسوس طور پر نجاست زائل ہو جائے یا دھونے کی مطلوبہ تعداد پوری ہو جائے، اسی طرح جو معمولی طور پر جذب کی صلاحیت رکھتا ہو، جیسے بدن، موزے جوتے کا بھی یہی حکم ہے اور اگر اس کے اندر جذب کرنے کی صلاحیت ہو تو اگر اس کو نچوڑنا ممکن ہو اور نجاست دیکھنے میں آتی ہو (مرئی) تو اسے دھویا جائے اور اس نجاست محسوس کے ختم ہونے تک نچوڑا جائے اور اگر نجاست دیدنی نہ ہو تو تین دفعہ دھویا جائے اور ایک قول کے مطابق تینوں بار اور امام محمد رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کے قول کے مطابق صرف ایک بار نچوڑنے پر اکتفاء کیا جائے اور اگر وہ شے ایسی ہو کہ اس کا نچوڑا جانا ممکن نہ ہو اور وہ اچھی طرح نجاست کو جذب کر جائے تو امام ابو یوسف رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک تین دفعہ اسے پانی میں پھلایا اور خشک کرنے یا پاکی کر خشک کرنے سے پاک ہو جائے گی، اور امام محمد رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک کبھی پاک نہ ہوگی۔

اخیر میں کاسانی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے مجتہدانہ مذاق کے مطابق بصیرت مندانہ فیصلہ فرمایا کہ امام محمد

رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کا قول قیاس سے قریب ہے اور امام ابو یوسف رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کے قول میں امت کے لئے سہولت اور وسعت ہے:

وما قاله محمداً قیس وما قاله أبو یوسف أوسع^۱

فقہاء کی آراء کا خلاصہ

فقہاء کے ان اقوال و آراء سے درج ذیل باتیں مستخرج ہوتی ہیں:

۱ کسی شے کے پاک اور ناپاک ہونے کا مدار اس پر ہے کہ نجاست اس میں پیوست ہوئی ہے یا نہیں؟ یہ اور بات ہے کہ کبھی نجاست کے اثر انداز ہونے کا اندازہ محسوس طور پر ہو جاتا ہے اور کبھی تخمین اور گمان پر اس کی بنیاد رکھی جاتی ہے۔

۲ تطہیر کا اصل مقصود نجاست کا ازالہ اور اس کا دور کرنا ہے؛ اس لئے مختلف اشیاء کے لئے تطہیر کے الگ الگ طریقے ہو سکتے ہیں۔

۳ نجاست کے باقی رہنے یا نہ رہنے کی علامت عام طور پر فقہاء نے رنگ، بو، مزہ کی تبدیلی کو قرار دیا ہے، اسی لئے ابن ہمام رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کے بیان کے مطابق اگر شراب میں پکی ہوئی مرغی کو تین بار پاک پانی میں پکا دیا جائے اور اس میں شراب کی بوی باقی نہ رہے تب ہی وہ گوشت پاک ہو سکے گا۔

۴ حیوانی بدن منجملہ ان چیزوں کے ہے، جن میں کسی چیز کو جذب کرنے کی محض معمولی صلاحیت ہوتی ہے۔ کاسانی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے اس کا ذکر کیا ہے اور اس کا مشاہدہ بھی ہے۔ تاہم یہ ضرور ہے کہ موت کے بعد روک کی صلاحیت نسبتاً کم ہو جاتی ہے اور گرم چیز میں ابالنے کی وجہ سے گوشت اپنے ساتھ ابلنے والی چیزوں کو جذب کر لیتا ہے؛ اس لئے اگر مرغ کو ذبح کرنے کے بعد نجاست نکالے بغیر ابلتے پانی میں ڈال دیا جائے اور ابالا جائے تو اس بات کا امکان موجود ہے کہ اس نجاست کا اثر گوشت کے دوسرے حصوں میں منتقل ہو جائے۔

۵ یہ بات بھی ذہن میں رکھی جانی چاہئے کہ اگر مسلمان کا کوئی مال حلت اور پاکی کا کوئی پہلو رکھتا ہو تو اتلاف مال سے بچنے کے لئے حدود شرع میں رہتے ہوئے اس کی گنجائش پیدا کی جائے گی۔ کاسانی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نجاست و طہارت کے مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں۔

”وکذا یؤدی الی اتلاف الأموال والشرع نہانا عن ذلك فکیف یأمرنا به.“^۲

^۱ بدائع الصنائع: ۲۵۰/۱/۱ شامی نے لکھا ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول پر فتویٰ ہے والثانی اوسع وبہ یفتی،

^۲ بدائع الصنائع: ۲۴۹/۱

رد المحتار: ۵۴۱/۴۲/۱

زیر بحث مسئلہ میں فقہاء کی تصریحات

ان امور کی روشنی میں یہ بات غور طلب ہے کہ موجودہ زمانہ میں ذبح کے فوراً بعد مرغ کو جتنی دیر ابلتے ہوئے پانی میں رکھا جاتا ہے، کیا اس کی وجہ سے نجاست کا اثر اس میں منتقل ہو جاتا ہے؟ اور اگر منتقل ہو جاتا ہے تو اتنا خفیف کہ جس کو تین بار دھو کر پاک کیا جاسکے یا نجاست اس میں اس درجہ جذب ہو جاتی ہے کہ امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے مسلک پر پاک ہی نہ ہو سکے اور امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے مسلک پر تین بار پاک پانی میں پکائے بغیر پاک نہ ہو؟..... اس حقیر کا خیال ہے کہ جو صورت مروج ہے، اس میں مرغ کو اتنی دیر پانی میں نہیں رکھا جاتا کہ اس کی وجہ سے گوشت میں نجاست جذب ہو جائے؛ اس لئے یہ تو ٹھیک ہے کہ احتیاطاً ہم اس کے دھونے کو ضروری قرار دیں؛ لیکن اس کو محض دھو لینا کافی ہوگا، نہ کہ امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے مسلک پر بالکل ہی پاک نہ ہوگا یا امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے قول پر تین دفعہ ابالنا ضروری ہو، اس لئے کہ اس بات کا تجربہ ہے کہ ایسی صورت میں مرغ کے گوشت کے مزے اور بو میں کوئی تغیر پیدا نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اوپر جو فقہی جزئیات ذکر کئے گئے ہیں، ان میں ”طبخ“ یعنی پکانے کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، پکانے اور معمولی طریقے پر ایسی حرارت پہنچانے، جس سے بال وغیرہ نکل جائیں، کے درمیان جو فرق ہے، وہ ظاہر ہے۔ غالباً خاتم الفقہاء والمحققین علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے سب سے پہلے اس امر کی طرف توجہ کی اور فرمایا کہ اگر مرغی ابلتے ہوئے پانی میں پیٹ چاک کرنے سے پہلے ڈالی جائے تو امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے قول پر کبھی پاک نہ ہوگی اور امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے قول پر تین دفعہ دھونے سے پاک ہو جائے گی، لیکن یہ اس وقت ہے جب کہ اس نے نجاست کو پی لیا ہو۔

”وہو معلل بشربھا لنجاسة المنخلۃ فی اللحم بواسطة الغلیان.“^۱

ترجمہ: ”چنانچہ بعد کے فقہاء میں علامہ اسماعیل طحاوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے مراقی الفلاح کی شرح حاشیہ طحاوی میں اس مسئلہ کو وضاحت کے ساتھ لکھا ہے:“

”لو ألقیت دجاجة حال غلیان الماء قبل أن یشق بطنها لتنف او کرش قبل أن یغسل إن وصل الماء إلى حد الغلیان و مکثت فیہ بعد ذلك زماناً یقع فی مثله التشرّب والدخول فی باطن اللحم لا یطهر أبداً الا عند ابی یوسف کما مرفی اللحم و إن لم یصل الماء إلى حد الغلیان أولم تترك فیہ إلا مقدار ماتصل الحرارة إلى سطح الجلد لانحلال مسام السطح عن الریش والصوف

تطهر بالغسل ثلاثاً۔“^۱

ترجمہ: ”مرغ جس کا پیٹ چاک نہ کیا گیا ہو یا اوجھ جس کی غلاظت نکالی نہ گئی ہو، اگر اس کو جوش مارتے ہوئے پانی میں بال نکالنے کے لئے ڈال دیا جائے تو اگر پانی غلیان کی حد تک پہنچ گیا ہو اور مرغ اتنی دیر تک پڑی رہی کہ اتنے وقت میں پانی سرایت کر جائے اور گوشت کے اندرونی حصہ میں داخل ہو جائے تو وہ کبھی پاک نہ ہوگا۔ البتہ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے یہاں پاک ہو جائے گا، جیسا کہ گوشت کے بیان میں گزر چکا ہے۔ اور اگر پانی میں جوش نہ آیا ہو، یا اس میں اتنی ہی دیر چھوڑا گیا ہو کہ اس کی جلد تک پہنچ جائے، تاکہ بال اور اون سے متعلق مسامات کھل جائیں تو تین بار دھونے سے پاک ہو جائے گا۔“

اسی کو اختصار کے ساتھ صاحب مراقی الفلاح نے بھی لکھا ہے:

”وأما وضعها بقدر انحلال المسام لنتف ريشها فتطهر بالغسل۔“^۲

خلاصہ بحث

پس حاصل یہ ہے کہ:

- ۱ اس بات کی سچی کی جانی چاہئے کہ ایسا نظم ہو کہ آلائش نکالنے کے بعد مرغ پانی میں ڈالا جائے اور ہر بار نیا پانی استعمال کیا جائے۔
- ۲ احتیاط یہ ہے کہ لوگ حتی المقدور مرغ کی صفائی کا نظم اپنے طور پر کیا کریں تاکہ اس کی نوبت نہ آئے۔ اور اگر اہل پیشہ سے صفائی کرائی جائے تو اس سلسلے میں نزاکتوں اور جزئیات کا خاص خیال رکھا جائے اور اپنے سامنے پوری احتیاط کے ساتھ صفائی کا کام کرایا جائے۔
- ۳ مروجہ صورت میں تین دفعہ گوشت کو دھو دینا کافی ہوگا اور وہ ناقابل تطہیر نہ ہوگا۔
- ۴ مگر یہ اس وقت ہے جب کہ گوشت میں آنت کی آلائش اور نجاست کی بو پیدا نہ ہوئی ہو، اگر بو پیدا ہو جائے تو احتیاط اسی میں ہے جو امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا قولی ہے کہ اس کا استعمال نہ کیا جائے۔
- ۵ بعض مواقع پر بطور خود مرغ ذبح کیا جاتا ہے اور گرم پانی میں ڈالنے کی بجائے لوگ آگ پر جھلسا کر بال وغیرہ صاف کرتے ہیں، اس کا بھی وہی حکم ہے جو گرم پانی میں ڈالنے کا ہے، اس لئے پہلے جسم کی آلائش کو نکال دینا چاہئے، پھر جھلسانا چاہئے۔

هذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب۔

اوقاف کے چند مسائل عصر حاضر کے تناظر میں

”ہندو پاک میں بہت بڑی املاک ہے، جن کو مختلف خیراتی مقاصد کے تحت اہل خیر نے وقف کیا ہے۔ مسلم حکومت کے خاتمہ، آبادیوں کی منتقلی اور اوقاف کی جائیداد کو لاحق خطرات نے مختلف حل طلب مسائل پیدا کر دیئے ہیں۔ نیز یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ان قیمتی اوقاف سے مسلمانوں کو جو رفاہی اور تعلیمی نفع پہنچ سکتا ہے، وہ نہیں پہنچ رہا ہے، اسی پس منظر میں اسلامک فقہ اکیڈمی کے دسویں سمینار منعقدہ عروس البلاد ممبئی ۱۹۹۷ء میں اوقاف کے مسائل بھی زیر بحث آئے، یہ تحریر اسی سلسلہ میں اکیڈمی کے سوالنامہ کا جواب ہے۔“

سوالنامہ

ہندوستان کے مختلف صوبوں اور علاقوں میں مختلف مقاصد کے لئے بے شمار اوقاف ہیں، جو زمانہ قدیم سے چلے آ رہے ہیں، اوقاف کی دیکھ بھال کے لئے حکومت نے سنٹرل وقف بورڈ۔ اور صوبائی وقف بورڈس بھی قائم کر رکھے ہیں، مختلف صوبوں کے مختلف وقف ایکٹ ہیں اور مرکزی حکومت نے سنہ (.....) میں نیا وقف ایکٹ بنایا، اس بات کی ضرورت شدت سے محسوس کی جا رہی ہے کہ مختلف ریاستوں میں نافذ قانون وقف اور سنٹرل وقف ایکٹ کا جائزہ وقف کے شرعی احکام کی روشنی میں لیا جائے، اس سلسلہ میں مختلف ریاستوں میں نافذ قوانین وقف اور سنٹرل قانون وقف کے جائزہ کے لئے ماہرین قانون کو زحمت دی جا رہی ہے، ان کی رپورٹس آنے کے بعد انشاء اللہ کچھ متعین سوالات آپ حضرات کی خدمت میں شرعی نقطہ نظر معلوم کرنے کے لئے ارسال کئے جائیں گے، فی الوقت اوقاف سے متعلق چند اہم سوالات جو بار بار اوقاف کے ذمہ داروں اور قانون وقف کے ماہرین کی طرف سے علماء کی خدمت میں وقتاً فوقتاً پیش کئے جاتے رہے ہیں، انہیں ذیل میں درج کیا جاتا ہے، ان مسائل پر آپ کی واضح و مدلل رائے مطلوب ہے۔

① بہت سے اوقاف (خصوصاً پنجاب و ہریانہ اور دہلی و مغربی یوپی میں) ۱۹۴۷ء میں پاکستان کی طرف

مسلمانوں کی آبادی منتقل ہو جانے کی وجہ سے ویران ہو چکے ہیں، اور جن مقامات پر وہ اوقاف ہیں وہاں دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا ناقابل عمل ہو گیا ہے، اس میں مساجد، قبرستان، مدارس و خانقاہیں ہر قسم کے اوقاف ہیں، ایسے اوقاف پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جا رہا ہے، اس سلسلہ میں درج ذیل سوالات ہیں۔

(الف) ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے، متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے؟

(ب) کیا ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالے کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے؟

(ج) اس سلسلہ میں مساجد، اور دوسرے اوقاف میں کوئی فرق ہے، یا سب کا حکم یکساں ہے؟

(د) کیا شرعاً اس کی گنجائش ہے کہ ایسے ویران، ناقابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کر دیئے جائیں۔

۲ بہت سے مقامات ایسے ہیں جہاں مساجد و مدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہیں، اور مسلمانوں کی آبادی وہاں بہت معمولی رہ گئی ہے، مثلاً ایک مسجد ہے، اس کے لئے بہت سی زمینیں اور مکانات وقف ہیں، مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہے، اس سلسلہ میں دو باتیں دریافت طلب ہیں:

(الف) کیا مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہے، مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے؟

(ب) کیا مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کی جاسکتی ہے؟ جب کہ واقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا تھا۔

۳ بہت سے اوقاف کی آمدنی ان کے لئے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہے، جو سال بسال جمع ہو کر ایک بڑا سرمایہ بنتی جا رہی ہے۔ جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ بلکہ خالی از خطرہ نہیں، یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا بھی ہے اور منتظمین وغیرہ کی طرف سے بھی، اور نہ ہی روزمرہ کی ضروریات کے اندر اس کے صرف کو سوچا جاسکتا ہے، اور نہ آئندہ حفاظت یا اصلاح و مرمت وغیرہ کے کاموں کے لئے۔ تو کیا ایسی فاضل آمدنی کا دوسرے مواقع میں صرف کرنا درست ہوگا، مثلاً:

(الف) اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں۔

(ب) دیگر ملی، دینی و علمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں۔

۴ بہت سے اوقاف اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسے کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں۔ اور اس کو فروخت کر کے کسی تجارتی مقام پر کوئی دوکان خرید لی جائے تو اس سے حاصل ہونے والی آمدنی مکان موقوفہ کی آمدنی سے کئی گنا زیادہ ہوگی۔ کیا ایسا کیا جاسکتا ہے کہ مکان موقوفہ کو فروخت کر کے ایسی کوئی بھی شکل اختیار کی جائے جس میں وقف کی آمدنی زیادہ ہو جائے۔

۵ بہت سے اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں۔ مثلاً کوئی جاگیر، کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی، وہ خاندان ختم ہو گیا، یا اس کے افراد دوسری جگہ منتقل ہو گئے یا کسی مسجد و مدرسہ کے لئے وقف تھا اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ۔ تو ان اوقاف کی آمدنی کا کیا مصرف ہوگا؟

۶ بعض اوقاف کی عمارتیں مخدوش حالت میں ہیں۔ اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہیں ہے۔ اور کوئی بلڈر اس کے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط کے ساتھ تعمیر کر دے کہ اس کی ایک یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی، جس میں اس کو ہر قسم کے تصرف کا حق ہوگا، اور بقیہ وقف کے مصارف لئے، کیا شرعاً ایسا معاملہ درست ہے۔ اسی طرح وقف کی ایک زمین ہے جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں، اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے۔ اس زمین سے فائدہ اٹھانے کے لئے اگر کسی بلڈر سے اسی طرح کا معاملہ کر لیا جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

۷ اسی طرح کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے، وقف شدہ زمین و جائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے اس سے نئی تعمیر کی جاسکتی ہے، جبکہ اس کا مقصد وقف کی حفاظت ہے اور اس کے بغیر یہ ممکن نہیں ہے۔

۸ مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین جو کہ ضرورت سے زائد ہے۔ اس پر مدرسہ کی تعمیر کی جاسکتی ہے کہ وہ زمین ایک کار خیر میں استعمال ہو۔

۹ جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہو رہا ہے، یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آ گیا اس کی وجہ سے اب اس کے استعمال اور اس میں تدفین پر پابندی عائد کر دی گئی ہے، اور اس کی وجہ سے ان پر قبضہ کا خطرہ ہے۔ بلکہ قبضہ ہو رہا ہے۔ تو ان قبرستانوں کے لئے کیا حکم ہوگا۔ اور ان سے انتفاع کو باقی رکھنے کے لئے کیا صورت اختیار کی جاسکتی ہے۔

۱۰ بہت سی قدیم مساجد اپنی تاریخی اہمیت کی بناء پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں۔ ایسی بعض مساجد میں حکومت نے نماز کی ادائیگی کو منع کر دیا، شرعاً اس کا کیا حکم ہے، کیا حکومت کو اس طرح کا کوئی حق ہے؟

۱۱ قبرستان کی حفاظت کے لئے، جب کہ صرف باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو۔ اس کے اطراف میں

دوکانوں کی تعمیر کرا دی جائے۔ جس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے لی جائے اور اس سے یہ کام کرایا جائے۔ جس میں قبرستان کے اطراف کا چند فٹ دوکانوں میں چلا جائے گا، کیا یہ درست ہوگا؟ اور بعد میں فاضل آمدنی مناسب مصارف خیر میں لگا دی جائے۔

۱۲ آج کل بعض بڑے شہروں میں مسلمان اس صورت حال سے دوچار ہیں کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے، جو ممکن ہے کہ کسی زمانہ میں تدفین کے لئے آنے والوں کی رعایت سے بنائی گئی ہو کہ وہ وہاں نماز ادا کر سکیں، اب اس علاقہ میں آبادی بڑھ گئی ہے اور مسجد کی توسیع ضروری ہو گئی ہے، نیز قبرستان میں بھی تدفین کا سلسلہ جاری ہے۔ تو کیا قبرستان کے حصہ میں مسجد کی توسیع کی جاسکتی ہے؟ اور کیا اس میں ویران اور زیر استعمال قبرستان اور جدید و قدیم قبروں کے حکم میں فرق ہے؟

۱۳ ہندوستان کی بعض ریاستوں میں ہندو راجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر بھی اراضی وقف کی ہیں اور شاید کہ واقف کے ہندو ہونے کے باعث یہ مساجد اب ہندو اوقاف کے تحت ہیں اور ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم و نسق انجام دیتا ہے، تو کیا مساجد و مقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست ہے؟

جواب

”وقف“ کو شریعت اسلامی کے خصائص و امتیازات میں شمار کیا گیا ہے، کہا جاتا ہے کہ اسلام ہی نے بر اعانت کے اس طریقہ کو جاری و ساری کیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وقف کا تصور ایک حد تک شرائع ماقبل میں بھی موجود ہے، بائبل میں بھی خدا کے نام پر چیزوں کے چھوڑنے کا ذکر ہے اور خود قرآن مجید ہی میں حضرت مریم علیہا السلام کی والدہ کی طرف سے اپنے بچہ کے بیت المقدس کے لئے ”نذر“ کا ذکر آیا ہے یہ وقف ہی کی صورت ہے، جب اس عہد میں اولاد، خدا کے گھر کے لئے وقف کی جاتی تھی تو قرینہ یہی ہے کہ مال و اسباب کا وقف بھی مروج رہا ہوگا۔ تاہم اسلام نے وقف کا دائرہ جس درجہ وسیع کیا، بہ صدقہ جاریہ قرار دے کر اس کی ترغیب دی ہے اور اس کی وجہ سے مسلمانوں میں اوقاف کا جو خاص ذوق پیدا ہوا، اس کی مثالی شاید ہی کسی مذہب میں مل سکے۔ مسافر خانے اور مسافرین و مہمانان کے لئے وقف، یتامیٰ پر وقف، علماء پر وقف، محدثین و فقہاء کے لئے اوقاف، اعزہ و اقارب کے لئے وقف اور خود اولاد پر وقف، اسلامی عہد میں اس وقف کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہو گیا اور مسلمانوں کی دیکھا دیکھی دوسری اقوام میں بھی وقف کی طرف توجہ بڑھ گئی۔

عام طور پر مشہور ہے کہ سب سے پہلا وقف سیدنا حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا ہے، تاہم

حقیقت یہ ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف سے بر رومہ کے وقف کا واقعہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے وقف سے پہلے کا ہے؛ لیکن ایسا باضابطہ وقف جس میں وقف کی شرطیں بھی متعین کی گئی ہوں اور متولی بھی مقرر کیا گیا ہو، شاید سب سے پہلے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی نے فرمایا، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو خیر میں جو اراضی حاصل ہوئیں ان کو وقف فرما دیا اور شرائط تجویز کر دیں کہ یہ جائیداد ناقابل فروخت اور ناقابل ہبہ ہوگی، اس میں وارثت جاری نہیں ہوگی، مسافروں، مہمانوں، مجاہدین اسلام، فقراء و مساکین اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے رشتہ داروں پر اس کی آمدنی صرف کی جائے گی، حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ام المؤمنین ان کے بعد حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما حین حیات اس کے متولی ہوں گے اور ان دونوں حضرات کے بعد آل فاروقی میں جو سب سے بڑا ہوگا وہ متولی ہوگا، متولی کو اس میں سے مناسب طریقے پر کھانے کی اجازت تو ہوگی، ذخیرہ کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔

وقف کے احکام عام طور پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اسی وقف نامہ پر مبنی ہیں، وقف کی بابت آیات و روایات میں کچھ زیادہ تفصیل نہیں ملتی، یہی بنیادی روایت ہے جن سے اصولی طور پر دو باتیں مستنبط کی گئی ہیں: اول یہ کہ وقف میں وقف کی شرائط کو بڑی اہمیت حاصل ہے، اگر یہ شرطیں خلاف شرع نہ ہوں اور وقف کے تحفظ و بقاء کے لئے مضر نہ ہوں، تو ان کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، دوسرے چوں کہ وقف کا مقصد ہی لوگوں کو نفع پہنچانا ہے، لہذا اس بات کا پورا لحاظ رکھا جائے گا کہ وقف لوگوں کے لئے نافع اور اپنے مقاصد میں کارآمد ہو اور وقف کی مصلحت اس کے بقاء اور اس کو نافع بنانے کی تدابیر کا پورا لحاظ رکھا جائے۔

وقف سے متعلق یہ سوالات نہایت اہم ہیں اور اسی پس منظر میں ان پر غور کرنے کی حاجت ہے۔

استبدال وقف کا مسئلہ

(جواب: سوال ۱)

(الف) وقف کی چیز کو بیچ کر دوسری چیز اس سے خرید کرنی یا خود موقوفہ شی کا دوسری شی سے تبادلہ کرنا فقہاء کے یہاں ”استبدال وقف“ کہلاتا ہے۔

اوقاف میں دو باتیں بنیادی اہمیت کی حامل ہیں، ایک وقف کرنے والے کی شرط دوسرے خود وقف کی مصلحت، فقہاء نے وقف کی شرط کو صاحب شریعت کی شرط کے مماثل سمجھا ہے، بشرطیکہ اس میں کوئی خلاف شرع بات نہ ہو، وقف کی مصلحت سے مراد ہے مقاصد وقف کو باقی رکھنا، ان کو تقویت پہنچانا اور ان کی نفعیت میں اضافہ کرنا، اس لئے مصالح وقف کی اہمیت اور احکام وقف کی بابت اس کے اثرات محتاج اظہار نہیں۔ وقف

کی تبدیلی کا مسئلہ بھی ان ہی دو جہتوں سے متعلق ہے۔

چنانچہ اگر خود وقف کرنے والے نے اپنے لئے یا کسی اور شخص کے لئے حق استبدال کی شرط لگا دی تھی اور وقف میں تبدیلی کا حق باقی رکھا تھا، تب تو بالاتفاق متعلق شخص کو اس کا حق حاصل ہوگا، کیوں کہ یہ ایک جائز اور معتبر شرط ہے اور استبدال کا عمل واقف کی شرائط کے دائرہ میں رہتے ہوئے کیا جا رہا ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

”وَأَجْمَعُوا أَنَّهُ إِذَا شَرَطَ الْإِسْتِبْدَالَ لِنَفْسِهِ فِي أَصْلِ الْوَقْفِ أَنْ الشَّرْطُ وَالْوَقْفُ صَحِيحَانِ وَيَمْلِكُ الْإِسْتِبْدَالَ.“^۱

ترجمہ: ”اس بات پر اجماع ہے کہ اگر وقف کرنے والا اپنے لئے اصل وقف میں استبدال کی شرط

لگا دے تو شرط اور وقف دونوں درست ہوگا اور اس کو وقف کے استبدال کا حق حاصل ہوگا۔“

اگر وقف کرنے والے نے ایسی کوئی شرط نہیں لگائی تو اس صورت میں اصولی طور پر وقف کا تبادلہ ممکن نہیں، کہ ایک تو اس سلسلے میں واقف کا منشاء مؤید نہیں، دوسرے خود رسول اللہ ﷺ نے وقف کے بارے میں جو اصول متعین فرمایا ہے وہ یہی کہ اس کی خرید و فروخت نہیں ہوگی، نہ کسی اور کو مالک بنایا جائے گا بلکہ اصل شی کو باقی رکھتے ہوئے اس کی منفعت کو مقررہ مصارف پر خرچ کیا جائے، ”أَنْ لَا يَبَاعَ أَصْلُهَا وَلَا يُوهَبَ وَلَا يُورَثَ“، لیکن اگر مقاصد وقف کو جاری اور باقی رکھنا اس کے استبدال ہی پر موقوف ہو تو پھر یہ صورت استبدال کی ممانعت کے دائرہ میں نہیں آتی؛ کیوں کہ جب واقف نے اپنے وقف کا ایک منشاء متعین کر دیا ہے تو گویا یہ نگران وقف کے لئے اس بات کی ہدایت ہے کہ وہ اس وقف کو ان مقاصد کے لئے مفید اور کارآمد بنائے رکھے اور وقف کی افادیت استبدال پر موقوف ہے تو گویا خود صاحب وقف کی طرف سے معنی اور دلالت استبدال کی اجازت ہے، نیز منشاء نبوی بھی یہی ہے کہ اصل وقف کو باقی رکھ کر اس کے نفع کو دیر پا بنایا جائے اور اس کی حفاظت یقینی ہو سکے، اب اگر وقف کی حفاظت اور اس کی نافعیت ہی استبدال پر موقوف ہو، تو ظاہر ہے کہ استبدال وقف ہی منشاء نبوی کی تکمیل ہو سکے گی؛ لہذا وقف کی مصالح کی بناء پر استبدال شارع عَلَیْہِ السَّلَام اور واقف کے مقصد و منشاء کے موافق ہی ہے نہ کہ اس کے خلاف۔

یہ تو اس سلسلے میں اصولی گفتگو تھی، فقہی جزئیات بھی اسی سمت میں ہماری رہنمائی کرتی ہیں، علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس سلسلے میں فقہاء کے مباحث کا تجزیہ یوں کیا ہے کہ اگر واقف کی طرف سے استبدال کی شرط رہی ہو تب تو استبدال جائز ہے ہی اگر واقف نے ایسی شرط نہ لگائی ہو تو ایک صورت یہ ہے کہ استبدال کے

بغیر وقف سے نفع اٹھانا ہی ممکن نہ ہو، اس صورت میں بالاتفاق استبدال جائز ہے، ”فینبغی أن لا یختلف فیہ“، دوسری صورت یہ ہے کہ وقف تو اب بھی قابل انتفاع ہے؛ لیکن استبدال کے ذریعہ اس کی نافعیت میں مزید اضافہ کیا جاسکتا ہے، ابن ہمام کا خیال ہے کہ یہ صورت جائز نہیں ہوگی۔

”أنه أمکن أن یؤخذ بثمنه ما هو خیر منه مع کونه منتفعاً به فینبغی أن لا یجوز.“^۱

تاہم علامہ ^۲ھکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے چار صورتوں میں ایسی زمین کے استبدال کی اجازت دی ہے جو آباد کاری کے لائق ہو اور ان میں سے ایک اس صورت کو بھی شمار کیا ہے کہ ارض وقف کی منفعت تو باقی ہو، لیکن استبدال وقف کے ذریعہ اس کو زیادہ نفع خیز بنایا جاسکتا ہو، ^۳ھکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

”لا یجوز استبدال العامر إلا فی الأربع“

تَرْجَمَہُ: ”آباد زمین کا استبدال چار ہی صورتوں میں جائز ہے۔“

شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے ان چاروں صورتوں کی توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے:

”الأولی: لو شرطه الواقف. الثانية. إذا غصبه غاصب وأجرى علیہ الماء حتی صار بحراً فیضمن القيمة. ویشتري المتولی بها أرضاً بدلاً، الثالثة: أن یجحدہ الغاصب ولا بینة: أى وأراد دفع القيمة، فللمتولی أخذها لیشتري بها بدلاً. الرابعة: أن یرغب إنسان فیہ. بدل أكثر غلة وأحسن صقعا، فیجوز علی قول أبی یوسف وعلیہ الفتوی کما فی فتاوی قاری الہدایة.“^۴

تَرْجَمَہُ: ”پہلی صورت یہ ہے کہ واقف نے اس کی شرط لگا دی ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ غاصب نے وقف کی زمین غصب کر لی اور اس پر پانی بہا دیا یہاں تک کہ وہ تالاب ہو جائے تو اب غاصب قیمت کا ضامن ہوگا اور متولی اس قیمت سے دوسری زمین خرید کر لے گا۔ تیسری صورت یہ ہے کہ غاصب اس زمین سے انکار کرتا ہو اور گواہان موجود نہ ہوں اور غاصب قیمت دینے کو تیار ہو جائے تو متولی اس زمین کے بدلہ قیمت لے سکتا ہے، تاکہ اس کے ذریعہ دوسری زمین خرید کر متبادل وقف قائم کر سکے۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ اگر اس وقف کے بدلہ دوسری زمین حاصل کی جائے تو اس سے زیادہ پیداوار اور نفع حاصل ہو، امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے قول پر اس صورت میں استبدال جائز ہے اور اس پر فتویٰ ہے جیسا کہ فتاویٰ قاری الہدایہ میں ہے۔“

پس ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے بیان کے مطابق ایسے اوقاف کا استبدال بالاتفاق جائز ہے، فقہاء کے یہاں اس طرح کی بہت سی جزئیات موجود ہیں علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی رقمطراز ہیں:

”قال هشام: سمعت محمدا يقول: الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشتري بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي“
ترجمہ: ”ہشام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کہتے ہیں: میں نے امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کو کہتے ہوئے سنا کہ جب وقف مساکین کے لئے ناقابل انتفاع ہو جائے تو قاضی کے لئے گنجائش ہے کہ اسے فروخت کر دے اور اس کی قیمت سے دوسری جائیداد خرید کر دے، البتہ یہ حق صرف قاضی ہی کو ہے۔“

ابن نجیم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی ہی نے شمس الأئمة حلوانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا نقطہ نظریوں نقل کیا ہے:
”سئل عن شمس الأئمة الحلوانی عن اوقاف المسجد إذا تعطلت وتعذر استغلالها هل للمتولي أن يبيعها ويشتري مكانها أخرى قال: نعم.“
ترجمہ: ”شمس الأئمة حلوانی سے مسجد کے اوقاف کے بارے میں دریافت کیا گیا، جب یہ اوقاف معطل ہو جائیں اور ان کو آباد کرنا دشوار ہو جائے تو کیا متولی اسے فروخت کر سکتا ہے اور اس کی جگہ دوسری جائیداد خرید سکتا ہے؟ انہوں نے جواب دیا: ہاں!“
علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

”..... لكن لا يبيعها إلا بإذن الحاكم وينبغي للحاكم إذا رفع إليه ولا منفعة في الوقف أن يأذن في بيعها إذا راه أنظر لأهل الوقف.“
ترجمہ: ”لیکن قاضی کی اجازت ہی سے فروخت کر سکتا ہے اور قاضی کے لئے مناسب ہے کہ اگر اس کے پاس یہ معاملہ آئے اور وہ دیکھے کہ وقف غیر نافع ہو چکا ہے اور مستحقین وقف کا مفاد اس کو بچنے میں ہے تو بچنے کی اجازت دے دے۔“

تاہم علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی وغیرہ نے استبدال کی اجازت کے لئے جو شرطیں عائد کی ہیں ان کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے، ان میں سے تین شرطیں فی زمانہ بڑی اہمیت کی حامل ہیں، ایک یہ کہ اراضی وقف معمولی قیمت پر فروخت نہ کی جائیں بلکہ ان کی مناسب اور مروجہ قیمت حاصل کی جائے، ”أن لا يكون البيع بغبن فاحش“، دوسرے بیع کی اجازت دیانت دار اور ذمہ دار ادارہ کو حاصل ہوگی، اگر عام متولیوں کو استبدال کا مجاز

ٹھہرایا جائے تو تحفظ کی بجائے یہ اوقاف کا ضیاع ہوگا۔ فقہاء نے اس کے لئے ”قاضی جنت“ کی شرط لگائی ہے اور قاضی جنت سے ایسا قاضی مراد لیا ہے جو علم اور عمل صالح دونوں کا حامل ہو، ”أن يكون المستبدل قاضی الجنة“، تیسرے موقوفہ اراضی اور مکانات کے بدلے، مکانات اور اراضی ہی حاصل کی جائیں، روپیہ پیسے سے تبادلہ نہ ہو یا اگر ہو تو فوراً ہی اس سے غیر منقولہ جائیداد خرید کر لی جائے، ”أن يستبدل بعقار لا بدراهم ودنانیر“ کیوں کہ تجربہ ہے کہ جہاں کہیں موقوفہ اراضی کے بدلے نقد رقم ملتی ہے نقد رقم ناجائز تصرف اور تغلب میں آ جاتی ہے، ”وإلی اللہ المشتکی“۔

فقہاء حنفیہ کے علاوہ فقہاء حنابلہ کی رائے بھی یہی ہے کہ ناقابل انتفاع اوقاف کا استبدال جائز ہے، ابن قدامہ رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی رقمطراز ہیں:

”إذا خرب الوقف ولم يرد شيئاً واشتري بثمانه ما يرد على أهل الوقف وجعل وقفاً كالأول أن الوقف إذا بيع فأى شيء اشتری بثمانه مما يرد على أهل الوقف جاز سواء كان من جنسه أو من غير جنسه.“^۱

ترجمہ: ”جب وقف ویران ہو جائے اور کوئی نفع نہ دے تو بیچ کر اس کی قیمت سے ایسی جائیداد خریدے جو اہل وقف کو فائدہ پہنچا سکے اور پہلی ہی جائیداد کی طرح اس کو وقف رکھے..... جب وقف کو فروخت کیا جائے اور اس کی قیمت سے کوئی ایسی چیز خریدی جائے جس سے اہل وقف کو فائدہ ہو سکے تو جائز ہے۔ چاہے اسی جنس کی چیز سے تبادلہ کیا ہو یا غیر جنس سے۔“

ابن ہمام رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے جو اس صورت میں استبدال پر فقہاء کا اتفاق نقل کیا ہے تو اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ اس پر تمام ہی فقہاء متفق ہیں، غالباً ابن ہمام رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کا منشاء فقہاء حنفیہ کا اتفاق کرنا ہے۔ چنانچہ ابن قدامہ رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے امام مالک اور امام شافعی رَحِمَهُما اللہُ تَعَالٰی سے مطلقاً استبدال کا ناجائز ہونا نقل کیا ہے، ”قال مالك والشافعي لا يجوز بيع شيء من ذلك“^۲، شوافع کے مسلک کی خود فقہاء شوافع کی کتب میں صراحت نہیں مل پائی، البتہ مالکیہ کی صراحتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلے میں امام مالک رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کے دو اقوال ہیں ایک روایت ابوالفرج رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کی ہے:

”عن مالك أن رأي الإمام. بيع ذلك لمصلحة جاز ويجعل ثمنه في مثله وهو مذهب أبي حنيفة أيضاً فعندهم بيع عقار الوقف إذا خرب ويجعل ثمنه في مثله.“^۳

^۱ رد المحتار: ۵۸۶/۶ ^۲ المغنی: ۳۶۸، ۶۹/۵ ^۳ المغنی: ۳۶۸/۵ ^۴ الشرح الكبير مع الدسوقي: ۹۱/۴

ترجمہ: ”امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی سے مروی ہے کہ اگر امام مصلحت کی وجہ سے اس کے بیچنے کو مصلحت سمجھتا ہو تو ایسا کرنا جائز ہے اور اس کی قیمت اسی قسم کی چیز میں لگائی جائے گی، یہی امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بھی مذہب ہے۔ ان کے نزدیک بھی جب وقف کی جائداد ویران ہو جائے تو بیچ دی جائے گی اور اس کی قیمت اسی کے مثل میں لگائی جائے گی۔“

دوسرا قول عدم جواز کا ہے جو فقہ مالکی کے بنیادی ماخذ ”المدونۃ“ میں منقول ہے اور اہل علم پر مخفی نہیں کہ فقہاء مالکیہ عام طور پر امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی مدونۃ کی روایت کی طرف رجحان رکھتے ہیں؛ اس لئے اس مسئلہ میں مالکیہ کا رجحان بھی عدم جواز کی طرف محسوس ہوتا ہے۔

زمین کے بدلہ زمین

(ب) وقف کا استبدال خواہ اس طرح ہو کہ فروخت کر کے اس سے دوسری چیز حاصل کر لی جائے یا دوسری زمین ہی اس زمین کے بدلے لی جائے دونوں ہی صورتیں درست ہیں، اور دونوں کا حکم ایک ہی ہے، بلکہ یہ دوسری صورت زیادہ بہتر ہے، کیوں کہ اس میں اوقاف کے ضائع ہونے کا خطرہ کم ہے اور یہ علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے منشاء کے عین مطابق ہے کہ اوقاف کا تبادلہ اراضی یا مکانات سے ہونا چاہئے، نہ کہ درہم و دینار سے۔

مساجد اور دوسرے اوقاف میں فرق

(ج) فقہاء نے مساجد اور دوسرے اوقاف کے درمیان کچھ فرق کئے ہیں، ان میں بعض کا تعلق وقف کے ثبوت اور اس کی تکمیل سے ہے اور بعض کا تعلق مال وقف کے حکم اور اس پر مرتب ہونے والے اثرات سے، مجموعی طور پر چار فروق کا ذکر آتا ہے۔

① امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے یہاں مشاع کا وقف مطلقاً درست نہیں، امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی مشترک و مشاع چیز کے وقف کرنے کی اجازت دیتے ہیں؛ لیکن مساجد کی بابت امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی بھی متفق ہیں کہ وقف مشاع درست نہیں ہے۔

② امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے یہاں وقف کے درست ہونے کے لئے متولی کے حوالہ کرنا ضروری نہیں، امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے یہاں ضروری ہے، لیکن مساجد کی حد تک امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی بھی متولی کو سپردگی ضروری خیال نہیں کرتے۔

۱/۹۱: حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر: ۹۱/۴

۳ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے یہاں وقف کی دوسری شرائط کے پائے جانے کے بعد بھی جب تک حاکم اس کے بارے میں وقف کے درست اور نافذ ہونے کا فیصلہ نہ کر دے تو وقف پایہ تکمیل کو نہیں پہنچتا، فیصلہ کے بعد ہی وقف کی ہوئی شے سے واقف کی ملکیت ختم ہوتی ہے؛ لیکن مساجد کے بارے میں امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی بھی اس کے قائل ہیں کہ حاکم کے فیصلہ کئے بغیر بھی مسجد ہونے کا تحقق ہو جاتا ہے اور مسجد کی موقوفہ زمین وقف کرنے والے کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔

یہ تینوں شرطیں وقف کے ثبوت اور تکمیل سے متعلق ہیں اور علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس کا اس طرح تذکرہ کیا ہے:

”إعلم إن المسجد يخالف سائر الأوقاف في عدم اشتراط التسليم الى المتولى عند محمد وفي منع الشيوع عند أبي يوسف وفي خروجه عن ملك الواقف عند الامام وان لم يحكم به حاكم“^۱

ترجمہ: ”جانتا چاہئے کہ امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک بھی وقف مسجد کے درست ہونے میں زمین متولی کے حوالہ کرنے کی شرط نہیں ہے، جیسا کہ دوسرے اوقاف میں ہے اور امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک مسجد میں وقف مشاع بھی درست ہے برخلاف دوسرے اوقاف کے، اور امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک وقف مسجد قاضی کے فیصلہ کے بغیر بھی واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔“

مسجد ہمیشہ کے لئے مسجد

چوتھا اہم اور اساسی فرق مساجد اور دوسری موقوفہ اراضی کے درمیان یہ ہے کہ مسجد ہمیشہ کے لئے مسجد بن جاتی ہے، خواہ مسجد ویران اور ناقابل استعمال ہو گئی ہو یا اس پر ظلماً قبضہ کر لیا گیا ہو، بہر صورت وہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی، چنانچہ علامہ ابن نجیم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی رقمطراز ہیں:

”في الخلاصة وفي فتاوى النسفي بيع عقار المسجد لمصلحة المسجد لا يجوز وان كان بأمر القاضي وإن كان خراباً“^۲

ترجمہ: ”خلاصہ میں فتاویٰ نسفی سے نقل کیا ہے کہ مصلحت مسجد کے لئے بھی مسجد کی زمین کو بیچنا جائز نہیں۔ گو قاضی کے حکم سے ہو اور چاہے ویران ہو۔“

^۱ رد المحتار: ۳/۳۶۹ نیز دیکھئے: فتح القدیر: ۶/۳۳۲، ۳۳۳ البحر الرائق: ۵/۲۲۳

یہی رائے فقہاء شوافع کی ہے، علامہ نووی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

”أما المسجد فإنه إذا انهدم وتعدرت إعادته فإنه لا يباع بحال لإمكان الانتفاع به حالاً بالصلوة في أرضه.“^۱

ترجمہ: ”جب مسجد منہدم ہو جائے اور اس کو دوبارہ بنانا دشوار ہو جب بھی اسے فروخت نہیں کیا جاسکتا۔ کیوں کہ اس زمین میں نماز کی ادائیگی کے ذریعہ فی الحال بھی اس سے نفع اٹھانا ممکن ہے۔“
اس سے بھی زیادہ واضح اور صریح نووی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی یہ عبارت ہے:

”وإن وقف مسجد فخرّب المكان وانقطعت الصلوة فيه لم يعد إلى المالك ولم يحز التصرف فيه.“^۲

ترجمہ: ”اگر مسجد وقف کی، وہ جگہ ویران ہوگئی اور اس میں نماز کا سلسلہ ختم ہو گیا تو وہ زمین مالک کی ملکیت میں نہیں لوٹے گی اور نہ اس میں اس کا تصرف جائز ہوگا۔“

فقہ حنبلی کے ترجمان عالی مقام ابن قدامہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بھی یہی نکتہ نظر ہے:

”إن المساجد لا تباع وإنما تنقل ألتها.“^۳

ترجمہ: ”مساجد فروخت نہیں کی جاسکتیں، البتہ آلات مسجد کو فروخت کیا جاسکتا ہے۔“

گو فقہاء حنفیہ میں امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا قول ویران مساجد کی مسجدیت ختم ہو جانے اور واقف کی ملکیت میں لوٹ جانے کا ملتا ہے لیکن اس پر فتویٰ نہیں..... اسی طرح ایک روایت امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی بھی منقول ہے کہ چوروں کے خوف سے مسجد کی منتقلی درست ہے، ”ويحول المسجد خوفاً من اللصوص“..... لیکن حنابلہ کے یہاں یہ قول مرجوح ہے اور خود اس روایت سے یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی مساجد میں ابدیت اور دوام کے قائل نہیں ہیں، بلکہ محض اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ چور کے اندیشے سے اشیاء مسجد منتقل کی جاسکتی ہیں کیوں کہ منتقلی زمین کی نہیں ہوتی، زمین پر موجود اسباب و سامان کی ہوتی ہے؛ اس لئے ضرور ہے کہ یہاں تحویل مسجد سے اشیاء مسجد کی تحویل مراد ہونہ کہ خود مسجد کی۔ واللہ اعلم

ناقابل استعمال اوقاف سے تعلیمی اور رفاہی اداروں کا قیام

(۵) اوقاف کا مقصد مسلمانوں کے صلاح و فلاح کی عمومی خدمت نہیں بلکہ واقف کی شرط کے دائرہ میں رہتے

^۱ المغنی: ۵/۳۶۷

^۲ شرح مہذب: ۱۵/۳۶۰

^۳ شرح مہذب: ۱۵/۳۶۱

^۴ المغنی: ۵/۳۶۷

فتاویٰ الہندیہ: ۲/۴۵۸

ہوئے اور اس کے منشاء کی تکمیل کرتے ہوئے فلاحی کام کرنے کی گنجائش ہے، لہذا ضروری ہوگا کہ استبدال وقف کے بعد متبادل وقف کو انہی مقاصد میں استعمال کیا جائے، جن مقاصد کے لئے اسے وقف کیا گیا تھا۔ علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس سلسلے میں یہ اصول بیان کیا ہے:

”و حاصلہ: ان المنقول عندنا ان الموقوف علیہ ان خرب یصرف وقفہ الی مجانسہ فتصرف اوقاف المسجد الی مسجد آخر و اوقاف الحوض الی حوض آخر.“^۱

ترجمہ: ”حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک یہ بات منقول ہے کہ اگر جائداد وقف ویران ہو جائے تو اس کو اس کی ہم جنس میں صرف کیا جائے مسجد کے اوقاف دوسری مسجد میں اور حوض کے اوقاف دوسرے حوض میں۔“

لہذا واقف کے مقصد و منشاء کو نظر انداز کرتے ہوئے وقف کا استعمال درست نہیں، بلکہ مساجد سے متعلق اوقاف کو مساجد پر اور قبرستان کے اوقاف کو قبرستان ہی پر استعمال کرنا ضروری ہوگا، ہاں ویران مدارس اور تعلیم گاہوں کے اوقاف تعلیمی اغراض کے لئے استعمال ہوں گے۔ لیکن ان میں بھی یہ ضروری ہوگا کہ دینی درس گاہوں کے اوقاف دینی ہی تعلیم کے لئے خرچ ہوں، کیوں کہ عام طور پر جو لوگ دینی تعلیمی ادارہ پر کوئی چیز وقف کرتے ہیں، وہ اسی مقصد میں اس کے استعمال کے خواہش مند ہوتے ہیں۔

دوسرے فقہاء کا یہی نقطہ نظر ہے، فقہاء مالکیہ میں علامہ علیش رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی مالکی کا بیان ہے:

”(شرطہ) ای الواقف وجوبا (ان جاز) الشرط فیجب العمل بہ ولا یجوز العدل عنه إلا أن یتعذر فیصرف فی مثله کما تقدم فی القنطرة ونحوها.“^۲

ترجمہ: ”وقف کی شرط اگر جائز ہو تو اس پر عمل کرنا واجب ہے اور اس سے عدول جائز نہیں، سوائے اس کے کہ اس پر عمل دشوار ہو تو اسی کے مثل میں خرچ کیا جائے گا جیسا کہ پل وغیرہ کے سلسلہ میں مذکور ہوا۔“

مساجد کی اراضی اور آمدنی سے تعلیمی ادارہ کا قیام

(بواب: سوال ۲)

جیسا کہ مذکور ہوا، اصولی طور پر حتی المقدور واقف کے منشاء کی رعایت ضروری ہے، اسی پس منظر میں حنفی

رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی نے لکھا ہے:

”حشیش المسجد وحصره مع الاستغناء عنهما وكذا الرباط والبنر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبنر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بنر أو حوض.“

ترجمہ: ”مسجد کی گھاس اور چٹائی اگر مسجد کو ان کی ضرورت نہ رہے، ایسے ہی مسافر خانہ اور کنواں، جب ان سے نفع نہ اٹھایا جائے تو مسجد، مسافر خانہ، کنواں اور حوض کا وقف قریبی مسجد یا مسافر خانہ یا کنواں یا حوض پر صرف کیا جائے گا۔“

علامہ شامی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی نے اس پر اس نوٹ کا اضافہ کیا ہے:

”وظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها.“^۱

ترجمہ: ”ظاہر ہے کہ ویران مسجد کا وقف حوض پر اور ویران حوض کا وقف مسجد پر خرچ کرنا جائز نہیں۔ شرح ملتقی میں ہے کہ وقف کو اس کے ہم جنس قریبی مسجد میں صرف کیا جائے گا۔“

غالباً یہی نقطہ نظر دوسرے فقہاء کا بھی ہے، فقہ مالکی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی کے ترجمان علامہ دسوقی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

”منقوض الحبس من الاحجار والآجر لا يجوز بيعه فإذا لم يمكن عودها فيما حبست فيه جاز نقلها في مثله.“^۲

ترجمہ: ”وقف کی عمارت کے ٹوٹے ہوئے پتھر، چونے کو اگر اسی میں دوبارہ استعمال کرنا ممکن ہو تو اس کی بیع جائز نہیں، اگر ممکن نہ ہو تو اسی طرح کے دوسرے وقف میں اس کو منتقل کرنا جائز ہے۔“

فقہاء شوافع میں امام نووی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی نے جو کچھ لکھا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ شوافع بھی یہی رجحان رکھتے ہیں:

”أما غير المنهدم فما فضل من غلة الموقوف على مصالحه يشتري به عقار ويوقف عليه.“^۳

ترجمہ: ”غیر منہدم وقف کی آمدنی اس کے مصالح پر خرچ کرنے کے بعد بیچ رہے تو اس سے دوسری جائیداد خریدی جائے اور اسی مقصد پر وقف کر دی جائے۔“

^۱ رد المحتار: ۵۹۹/۶ ^۲ حاشیہ الدسوقی: ۹۱/۴، نیز دیکھئے: شرح منح الجلیل: ۶۱، ۶۲/۴ ^۳ شرح مہذب: ۳۰۱۵

ابن قدامہ حنبلی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے ایسی فاضل آمدنی کو اسی کے مماثل مصرف میں خرچ کرنے کے علاوہ فقراء پر بھی خرچ کرنے کی اجازت دی ہے۔

”مافضل من حصر المسجد وزيته ولم يحتج إليه جاز أن يجعل في مسجد آخر ويتصدق من ذلك على فقراء جيرانه وغيرهم۔“^۱

ترجمہ: ”مسجد کی چٹائیاں اور تیل بیچ رہے اور مسجد کو اس کی حاجت نہ ہو تو اسے دوسری مسجد میں استعمال کیا جاسکتا ہے اور اس سے مسجد کے پڑوس کے فقراء اور دوسرے فقراء پر بھی صدقہ کیا جاسکتا ہے۔“

یہ اجازت غالباً اس اصول پر مبنی ہے کہ ہر وقف کا آخری مصرف فقراء ہی ہوا کرتے ہیں، علامہ ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے حنابلہ کے مسلک کو مزید وضاحت سے اس طرح بیان کیا ہے:

”كما يقول مثل ذلك في زيت المسجد وحصيره إذا استغنى عنها المسجد تصرف إلى مسجد آخر ويجوز صرفها عنده في فقراء الجيران واحتج على ذلك بأن عمر ابن الخطاب رضي الله تعالى عنه كان يقسم كسوة الكعبة بين المسلمين فكذلك كسوة سائر المساجد۔“^۲

ترجمہ: ”مسجد کے تیل اور چٹائیوں کے بارے میں امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں کہ جب مسجد اس سے مستغنی ہو جائے تو اس کو دوسری مسجد میں صرف کیا جائے اور امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک پڑوس کے فقراء پر بھی اس کا صرف کرنا جائز ہے ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ حضرت عمر رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ غلاف کعبہ مسلمانوں کے درمیان تقسیم فرمایا کرتے تھے، تو یہی حکم تمام مساجد کا ہوگا۔“

پھر اس بات کو بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ تعلیم کسی بھی سماج کی نہایت اہم ضرورت ہے اور قوموں اور ملتوں کے تحفظ کا سب سے بڑا ہتھیار ہے؛ اس لئے فقہاء نے جس زمانہ میں اپنی کتابیں لکھیں اور نئے پیش آمدہ واقعات پر شرعی احکام کا انطباق کیا، اس وقت طاقتور یا کمزور اور اچھی یا بری مسلم حکومت موجود تھی، جس نے تعلیمی نظام قائم کر رکھا تھا، اور عام مسلمان بڑی حد تک تعلیمی اداروں کے قیام سے مستغنی تھے، اب ہندوستان جیسے ممالک میں مسلمانوں کو خود ہی اس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونا پڑے گا اور عام طور پر مسلمانوں کی معاشی پسماندگی ایک ایسا کھلا راز ہے جس سے دوست و دشمن سب واقف ہیں۔

پس فقہاء کے مقرر کئے ہوئے اصول اور موجودہ زمانے کی مصالح کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ بات درست معلوم ہوتی ہے کہ:

(الف) مسجد پر وقف اراضی اگر کافی وسیع ہو اور بظاہر طویل عرصہ تک مسجد کی توسیع کی ضرورت پڑنے کا امکان نہ ہو، تو فاضل اراضی میں دینی درس گاہ یا مسلمانوں کے لئے مخصوص عصری تعلیمی ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے، البتہ ادارہ سے مسجد کو کچھ کرایہ بھی دلانا چاہئے تاکہ اس زمین کا نفع مسجد کی طرف بھی لوٹے اور واقف کا منشاء بھی پورا ہو۔

(ب) مسجد کی فاضل آمدنی دوسری مساجد اور جہاں مساجد نہیں ہیں وہاں مساجد کی تعمیر پر صرف کی جانی چاہئے؛ کیوں کہ ہندوستان میں ابھی ہزار ہا ہزار دیہات و قریہ جات ایسے ہیں جو مسجد کو ترس رہے ہیں اور جہاں لوگوں کے کان اب بھی اذان کی آواز سے نا آشنا ہیں، وہاں مسجدوں کی تعمیر اور ان میں بنیادی دینی تعلیم کے لئے مکاتب کا انتظام مدارس اور عصری درس گاہوں کے قیام سے زیادہ اہم ہے۔

اوقاف کی زائد آمدنی کا مصرف

(جواب: سوال ۳)

سوال (۲) کے جواب میں اوقاف کی زائد آمدنی کے مصرف کی بابت اصولی بات آچکی ہے، وہی اصول اوقاف کی زائد آمدنی کے بارے میں جاری ہوں گے یعنی اس زائد آمدنی کو ضیاع اور تغلب سے بچانے کے لئے، اس کا استعمال اولاً اسی نوع کے اوقاف میں ہو، اور اگر اس نوع کے اوقاف میں اس کا استعمال ممکن نہ ہو، تو پھر چوں کہ ہر وقف کا آخری مصرف فقراء ہیں؛ اس لئے ایسے رفاہی اور تعلیمی کاموں میں ان کا استعمال ہونا چاہئے جو غریب مسلمانوں کے لئے مخصوص ہوں۔ واللہ اعلم

کم آمدنی کے وقف کا استبدال

(جواب: سوال ۴)

کم آمدنی کے حامل وقف کو فروخت کر کے زیادہ آمدنی دینے والے متبادل وقف کا حصول کے سلسلے میں (جیسا کہ سوال (۱) کے جواب میں مذکور ہوا) مشائخ احناف کا اختلاف ہے اور علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا خیال ہے کہ جو وقف قابل انتفاع ہو زیادہ نفع کے لئے اس کا استبدال درست نہیں، شارح اشباہ علامہ بیرونی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اسی کو حق و صواب قرار دیا ہے اور اسی پر صدر الشریعہ کا فتویٰ ہے، امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک یہ صورت درست ہے اور بعض

اہل علم نے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔^۱

لیکن اگر فقہاء کی عبارت میں غواصی کی جائے اور عبارتوں کی تہہ میں اتر کر ان کے مقصد و منشاء کو سمجھا جائے تو محسوس ہوگا کہ ہر دورائے کے حاملین نے مصالح وقف کو ملحوظ رکھا ہے، جن حضرات نے زیادہ آمدنی کے لئے استبدال کی اجازت دی ہے، ان کا نقطہ نظر تو واضح ہی ہے کہ اس صورت میں وقف کا مفاد ہے اور جن حضرات نے منع کیا ہے، انہوں نے پچشم سراں حقیقت کا مشاہدہ کیا ہے کہ خدانائرس قضاۃ اور حکام نے اس کو وقف کی جائدادوں میں خرو برد اور تغلب کے لئے ایک حیلہ بنا لیا ہے؛ اسی لئے ان حضرات نے ممانعت فرمائی کہ کم نفع آور سہی وقف باقی تو رہے گا، ورنہ اندیشہ یہ ہے کہ سرے سے وقف ہی کا وجود باقی نہ رہے؛ اسی لئے شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے صدر الشریعہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا قول نقل کیا ہے:

”نحن لا نفتی بہ وقد شاهدنا فی الاستبدال مالا یعد ولا یحصی فإن ظلمة القضاة جعلوه حيلة لا بطل أوقاف المسلمين.“^۲

ترجمہ: ”ہم اس کا فتویٰ نہیں دے سکتے؛ اس لئے کہ ہم نے استبدال وقف کی وجہ سے بے شمار بے حساب نقصانات دیکھے ہیں؛ کیوں کہ ظالم قضاۃ نے اس کو مسلمانوں کے اوقاف کو ضائع کرنے کا ایک ذریعہ بنا لیا ہے۔“

لہذا یہ مصالح پر موقوف ہے، اگر کوئی دیانت دار ادارہ اس کا ذمہ دار ہو تو ضرور اس کی گنجائش ہے؛ لیکن اگر حکومت کے وقف بورڈ کو اس کی اجازت دے دی جائے تو غالباً وہی کچھ ہوگا جس کا صدر الشریعہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے رونا رویا ہے بلکہ اس سے بڑھ کر۔ دوسرے فقہاء کا رجحان عام طور پر اس کے جائز نہ ہونے کی طرف ہے، علامہ شمس الدین دسوقی مالکی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی رقمطراز ہیں:

” (لا عقار) حبس من دور و حوانیت و حوائط و ربع فلا یباع لیستبدل بہ غیرہ۔“^۳
ترجمہ: ”وقف کے مکانات، دکانیں، باغات اور گھر دوسری جائداد سے استبدال کے لئے نہیں فروخت کئے جائیں گے۔“

فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

”إن لم تعطل مصلحة الوقف بالکلیة لكن قلت وکان غیرہ أنفع منه وأكثر ردا علی أهل الوقف لم یجز بیعہ.“^۴

^۱ حاشیہ الدسوقی: ۹۱/۴

^۲ رد المحتار: ۵۸۸، ۸۹/۶

^۳ دیکھئے: رد المحتار: ۵۸۸، ۸۹/۶

^۴ المغنی: ۳۶۹/۵

ترجہاً: ”اگر وقف کی منفعت بالکل ختم تو نہ ہو لیکن کم ہو جائے اور اگر دوسری جائداد حاصل کی جائے تو زیادہ نفع بخش اور اہل وقف کو زیادہ فائدہ پہنچانے والی ہو تب بھی اس کی بیع جائز نہیں ہے۔“

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو جائیں

(جواب: سوال ۵)

جیسا کہ اس سے پہلے ذکر آچکا ہے کہ اگر عین مسجد کے سوا کوئی وقف ناقابل استعمال ہو جائے تو اس کو اسی کے مماثل مصرف میں استعمال کیا جائے گا، ایک مسجد کی آمدنی دوسری مسجد میں، ایک مدرسہ کی آمدنی دوسرے مدرسہ میں، ایک خاندان کے فقراء کا وقف عام فقراء مسلمین میں، اور جو مصرف بالکلیہ ختم ہو جائے اس کے مماثل کوئی وقف ہی موجود نہ ہو تو پھر آخری مصرف فقراء و مساکین ہیں، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے:

”فإذا خرب المسجد وخوى عن أهله فالغلة إلى الفقراء فيجوز.“^۱

ترجہاً: ”اگر مسجد ویران اور اہل مسجد سے خالی ہو جائے تو وقف کی آمدنی فقراء پر خرچ کی جائے، یہ جائز ہے۔“

فقراء پر خرچ کرنے کی صورت یہی ہے کہ یہ آمدنی ان پر تقسیم کر دی جائے اور یہ بھی ہے کہ کسی ایسے رفاہی کام کے لئے اس آمدنی کو استعمال کیا جائے جس سے استفادہ فقراء ہی کے لئے مخصوص ہو۔

کچھ عمارت کے بدلہ نئی عمارت کی تعمیر

(جواب: سوال ۷، ۶)

وقف کی مخدوش عمارت کی تعمیر نو کے لئے اس بات کی گنجائش ہے کہ عمارت کا کچھ حصہ تعمیر کنندہ لے لے، بقیہ مقصد وقف میں استعمال ہو، کیوں کہ اس سے وقف کا تحفظ اور مقصد وقف کی تکمیل ہی مقصود ہے، فقہاء کے یہاں اس طرح کی بہت سی صراحتیں موجود ہیں کہ وقف کو کارآمد بنانے کے لئے اس کے کچھ حصے کو کرایہ پر لگانا، اس کے ملبہ کو فروخت کرنا بلکہ خود اس زمین کو فروخت کرنا درست ہے، فتاویٰ بزازیہ میں اس بات کو بڑی صراحت و وضاحت کے ساتھ لکھا گیا ہے۔

”بيع عقار المسجد لمصلحة لا يجوز وان بأمر القاضي وإن باع بعضه لإصلاح

باقیه لخراب کلہ جاز.“^۲

تَرْجَمًا: ”کسی مصلحت کے پیش نظر مسجد کی جائداد کو فروخت کرنا قاضی کے حکم سے بھی جائز نہیں، ہاں اگر کچھ حصے کو فروخت کرے تاکہ باقی کی مرمت کی جاسکے؛ کیوں کہ پوری جائداد ہی برباد ہوگئی ہو تو جائز ہے۔“

نیز فقہاء متابعہ میں علامہ ابن قدامہ رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

”فلم تمكن عمارته ولا عمارة بعضه إلا ببيع بعضه جاز بيع بعضه لتعمربه بقیته۔“^۱

تَرْجَمًا: ”اگر اس وقف کو آباد کرنا یا اس کے کچھ حصہ کو آباد کرنا بعض حصہ کو فروخت کئے بغیر ممکن نہ ہو تو اس کے کچھ حصہ کو فروخت کرنا جائز ہے، تاکہ اس کے ذریعہ بقیہ جائداد کو آباد کیا جاسکے۔“

یہی حکم اس صورت کا بھی ہے جب عمارت کے بجائے خود زمین کا کچھ حصہ تعمیر نو کے لئے فروخت کرنا پڑے، البتہ اس بات کا لحاظ ضروری ہے کہ مسجد کی تعمیر نو میں خاص اس جگہ میں سے کوئی حصہ فروخت نہ کیا جائے، جسے نماز کی ادائیگی کے لئے مخصوص کیا گیا تھا اور جو مسجد کے حکم میں داخل ہو گیا تھا۔

(جواب: سوال ۸)

یہ سوال غالباً مکرر ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر بظاہر مستقبل میں بھی مسجد یا قبرستان کو وہ زمین مطلوب نہ ہو تو مدرسہ کی تعمیر کی گنجائش ہے؛ لیکن، مدرسہ پر اس کا کچھ کرایہ بھی عائد کر دیا جائے تاکہ یہ کرایہ مسجد اور قبرستان ہی کی ضروریات پر صرف ہو اور اس طرح واقف کے منشاء کی بھی تکمیل ہو اور مسلمانوں کے مصالح کی رعایت بھی۔

قبرستان ناقابل استعمال ہو جائے

(جواب: سوال ۹)

اگر قبرستان کے اطراف میں مسلمان آبادی کے ختم ہو جانے یا تدفین پر پابندی کی وجہ سے قبرستان قابل استعمال نہ رہا، یا اس پر ناجائز قبضہ کا خطرہ ہو اور عام طور پر ایسا قدیم قبرستان ہی میں ہوتا ہے۔ تو بوسیدہ ہڈیاں حتی المقدور جمع کر کے ایک جگہ دفن کر دی جائیں اور اس حصہ کو احاطہ بندی کے ذریعہ محفوظ کر دیا جائے، بقیہ حصہ فروخت کر دیا جائے اور بہتر ہے کہ جہاں مسلمانوں کو قبرستان کی ضرورت ہو وہاں اس کی قیمت سے قبرستان فراہم کیا جائے تاکہ منشاء وقف کی ممکن حد تک رعایت ہو سکے، اور اگر یہ مصرف موجود نہ ہو یا کم سے کم قریب کی

مسلم آبادیوں میں اس کی حاجت نہ ہو تو فقراء پر خرچ کر دی جائے، ہشام رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی کے واسطے سے امام محمد رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی کا قول گزر چکا ہے:

”الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشتري بثلثه غيره.“^۱

ترجمہ: ”وقف جب مساکین کے لئے ناقابل انتفاع ہو جائے تو قاضی کے لئے اس کو فروخت کرنا اور اس کی قیمت سے دوسری جائیداد خرید کرنا جائز ہے۔“
نیز ابن نجیم رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

”قیم خاف من السلطان أو من وارث يغلب على أرض وقف يبيعها ويتصدق بثلثها وكذا كل قيم إذا خاف شيئاً من ذلك له أن يبيع ويتصدق بثلثها.“
ترجمہ: ”اگر ناظر وقف کو سلطان سے یا کسی وارث سے اندیشہ ہو کہ وہ وقف کی زمین پر ناجائز قبضہ کر لے گا تو اسے چاہئے کہ اسے فروخت کر کے اس کی قیمت صدقہ کر دے، ہر ناظر وقف جس کو اس کا خوف ہو، اس کے لئے یہی حکم ہے۔“

دیگر مکاتب فقہ کا بھی یہی رجحان معلوم ہوتا ہے، ابن قدامہ رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

”وإذا خرب الوقف ولم يرد شيئاً بيع واشتري بثلثه ما يرد على أهل الوقف وجعل وقفاً كالاول.“^۲

ترجمہ: ”جب وقف کی جائیداد ویران ہو جائے اور اس سے کوئی نفع حاصل نہ ہو تو اسے فروخت کر دیا جائے، اس کی قیمت سے ایسی جائیداد خریدی جائے جس سے اہل وقف کو نفع پہنچے اور اسے پہلی ہی جائیداد کی طرح وقف کر دیا جائے۔“

آثار قدیمہ کی مساجد

(جواب: سوال ۱۰)

شرعاً مسجد ہمیشہ کے لئے مسجد ہے، یہی رائے امام ابو حنیفہ اور قاضی ابو یوسف رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی اور جمہور فقہاء کی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے،^۳ صکفی رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی رقمطراز ہیں:

”ولو خرب ما حوله واستغنى عنه يبقى مسجداً عند الإمام والثاني أبداً إلى

قیام الساعة وبه یفتی۔^{۱۷}

ترجمہ: ”اگر مسجد کا گرد و پیش ویران اور مسجد سے مستغنی ہو جائے تب بھی وہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک قیامت تک مسجد ہی رہے گی۔“
امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

”أما المسجد فإنه إذا انهدم وتعدت عادته فإنه لا یباع بحال لا مکان الانتفاع به حالا بالصلوة فی أرضه۔“^{۱۸}

ترجمہ: ”جب مسجد منہدم ہو جائے اور اس کا اعادہ دشوار ہو جب بھی اسے فروخت کرنا جائز نہیں؛ کیوں کہ ابھی بھی اس زمین پر نماز پڑھ کر مسجد سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے۔“

اس لئے ان مساجد کا حکم بھی وہی ہے، جو دوسری مساجد کا ہے، حکومت کا اس میں نماز کی ادائیگی سے روکنا ظلم اور مسلمانوں کے مذہبی حقوق میں مداخلت ہے اور بدینتی پر مبنی ہے؛ اس لئے کہ اگر مسجد آباد رہی اور نماز کا سلسلہ جاری رہا تو زیادہ بہتر طور پر مسجد کا تحفظ ہو سکتا ہے، آباد عمارتوں کی عمر ویران عمارتوں سے زیادہ ہوتی ہے؛ اس لئے مسلمانوں کا فریضہ ہے کہ وہ قانون و آئین کے دائرہ میں رہتے ہوئے حکومت سے ان مساجد کو کھولنے اور ان میں نماز کی اجازت دینے کا مطالبہ کریں۔

قبرستان کے تحفظ کے لئے دکانوں کا حصار

(جواب: سوال ۱۱)

وقف کے احکام میں وقف کے مصالح کے تحفظ کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، اس لئے بعض مواقع پر فقہاء نے وقف کی شرائط کو بھی نظر انداز کرنے کی اجازت دی ہے اگر ان شرائط کی رعایت وقف کے مفاد میں نہ ہو، مثلاً وقف نے نا اہل شخص کو متولی مقرر کر دیا اور شرط لگا دی کہ اسے معزول نہ کیا جائے، پھر بھی قاضی ایسے شخص کو تولیت سے سبکدوش کر سکتا ہے، یا شرط لگا دی کہ وقف کی عمارت ایک سال سے زیادہ عرصہ کے لئے کرایہ پر نہ دی جائے؛ لیکن کرایہ دار اس قلیل مدت کے لئے لینے میں رغبت نہ رکھتے ہوں تو عدالت اس شرط کی خلاف ورزی کر سکتی ہے۔^{۱۹}

قبرستان کے پاس اگر خود اتنے وسائل نہ ہوں کہ احاطہ بندی کا کام ہو سکے، تو اس طرح یہ پیشگی رقم لے کر دکانوں کی تعمیر اور ان ہی دکانوں کے ذریعہ حصار بندی بھی ہے اور اس سے قبرستان کو آمدنی بھی حاصل ہو سکتی

^{۱۷} الدر المختار علی هامش الرد: ۵۴۸/۶، نیز دیکھئے: الہندیہ: ۵۸/۲

^{۱۸} شرح المہذب: ۳۶۰/۱۵ ^{۱۹} رد المختار: ۵۸۷/۶

ہے جس سے قبرستان کی نگرانی روشنی اور راستہ کا انتظام یا لاوارث لاشوں کی تدفین وغیرہ کا کام لیا جاسکتا ہے، پس یہ قبرستان کے مفاد میں ہے اور ایسا کرنا جائز ہے۔ فقہاء کے یہاں اس بابت بعض صراحتیں بھی موجود ہیں، صاحب بزاز یہ رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

”أراد القيم أن يبنى في الأرض الموقوفة حوانيت ليستغلها بالاجارة ليس له ذلك، لان استغلال الأرض بالزراع إليهم إلا إذا كانت الأرض متصلة بالمصر.“^۱

ترجمہ: ”ناظر۔ موقوفہ زمین میں کچھ دکانیں تعمیر کرنا چاہے تاکہ اس کو کرایہ پر لگا کر آمدنی کی صورت پیدا ہو تو یہ جائز نہیں؛ اس لئے کہ ان حضرات کو کھیتی ہی کے ذریعہ زمین وقف کو ذریعہ آمدنی بنانے کی گنجائش ہے، سوائے اس کے کہ زمین شہر سے متصل ہو۔“

گویا مطلقاً دکان بنانے کی ممانعت نہیں ہے، بلکہ دیہات و قریہ جات میں دکان بنانے کی ممانعت ہے کیونکہ وہاں اول تو ان کا کرایہ پر لگنا دشوار ہوتا ہے، اور اگر کرایہ دار مل جائیں تب بھی کرایہ خاطر خواہ وصول نہیں ہو سکتا؛ اس لئے وہاں زراعت زیادہ فائدہ بخش ہوتی ہے، شہر میں چونکہ کرایہ دار آسانی سے اور بہتر کرایہ کے ساتھ دستیاب ہوتے ہیں اس لئے صاحب بزاز یہ نے یہاں اس کی اجازت دی ہے، پس جب قبرستان کے مفاد میں ایسی دکانوں کا بنانا ہے تو یہ بھی جائز ہوگا۔

قبرستان میں مساجد کی توسیع

(جواب: سوال ۱۲)

مسجد کی توسیع بھی ایک ضرورت ہے اور مسلمانوں کی قبروں کا احترام بھی ضروری ہے؛ اس لئے نئی اور پرانی قبروں میں فرق کرنا ہوگا، ویران اور متروک قبرستان میں تو قبریں ہوتی ہی ہیں پرانی، جو قبرستان ابھی استعمال میں ہیں ان میں جدید قدیم کی رعایت کرنی ہوگی اور ایسے حصہ میں قبرستان کی توسیع درست ہوگی جہاں قدیم قبریں ہیں، علامہ عینی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

”لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجد الم أربدالك بأساً وذلك لأن المقابر وقف من اوقاف المسلمين لدفن موتاهم لا يجوز لاحد ان يملكها فإذا درست واستغنى من الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن

المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تملكه لاحد فمعناهما واحد۔“

ترجمہ: ”مسلمانوں کے قبرستانوں میں سے کوئی قبرستان ختم ہو جائے اور لوگ اس میں مسجد بنالیں تو میرے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں، کیوں کہ قبرستان مسلمانوں کے اوقاف میں سے ہے تاکہ مسلمان مردے اس میں دفن کئے جاسکیں؛ اس لئے کوئی شخص اس کا مالک نہیں ہو سکتا، اب جب کہ قبرستان ختم ہو گیا اور اس میں مردوں کے تدفین کی حاجت نہیں رہی تو اس کو مسجد میں صرف کرنا درست ہے؛ اس لئے کہ مسجد بھی مسلمانوں کے اوقاف میں سے ایک وقف ہے جس کا کسی کو مالک نہیں بنایا جاسکتا، تو گویا قبرستان اور مسجد کا وقف ایک ہی نوعیت کا حامل ہے۔“

تاہم یہ شرط مسجد کی پہلی منزل کے لئے ہوگی، اگر مسجد دو منزلہ ہو اور مسجد کی موجودہ حد کے باہر قبروں سے بچتے ہوئے ستون تعمیر کئے جاسکتے ہوں اور آگے تک چھت ڈالی جاسکتی ہو تو اس طرح آگے تک چھت ڈالنا بھی درست ہوگا کیوں کہ ممانعت کی وجہ قبر پر نماز سے بچنا اور قبر کو بے حرمتی سے بچانا ہے اور یہ دونوں باتیں اس صورت میں نہیں پائی جاتیں۔

یہ حکم تو عام قبرستانوں کے لئے ہے، جو قبرستان کسی شخص یا خاندان کا خصوصی اور مملوکہ قبرستان ہو، اس میں مالکان کی اجازت بھی ضروری ہوگی!

مساجد پر ہندو اوقاف کی تولیت

(جواب: سوال ۱۳)

بنیادی طور پر فقہاء نے تولیت کے لئے اسلام کی شرط نہیں رکھی ہے، شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی رقمطراز ہیں:

”ویشترط للصحة بلوغه وعقله لا حریتہ وإسلامہ۔“

ترجمہ: ”تولیت کے صحیح ہونے کے لئے عاقل و بالغ ہونا شرط ہے، آزاد و مسلمان ہونا شرط نہیں۔“

لیکن یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ اشخاص پر نہ سہی؛ لیکن اسباب و اموال پر ایک طرح کی ولایت ہے اور غیر مسلم کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہو سکتی؛ اسی لئے رافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کو شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے اس اطلاق سے اتفاق نہیں، وہ ابن نجیم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

”ینبغي أن يخص بوقف الذمی فان تولیة الذمی علی المسلمین حرام

لا ینبغی اتباع شرط الواقف فیہا۔^۱

ترجمہ: ”مناسب ہے کہ یہ حکم ذمیوں کے اوقاف کے ساتھ مخصوص ہو؛ کیوں کہ مسلمانوں پر غیر مسلم کی تولیت حرام ہے، اور اس سلسلہ میں واقف کی شرط کی پیروی بھی مناسب نہیں۔“

ارشاد ربانی ”إنما یعمر مساجد اللہ من آمن باللہ والیوم الآخر“ سے بھی ایک حد تک رافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نقطہ نظر کی تائید ہوتی ہے، گو ”عمارة“ سے معنوی عمارت بھی مراد ہو سکتی ہے جو نماز اور ذکر و عبادت سے عبارت ہے اور زیادہ احتمال اسی معنی کا ہے۔ کیوں کہ اگر تعمیر کے معنی مادی تعمیر کے ہوں تو پھر مساجد میں غیر مسلم مزدوروں سے کام لینا بھی نادرست قرار پائے گا۔

زیادہ درست اور قرین صواب یہ معلوم ہوتا ہے کہ تولیت غیر مسلموں کی جائز تو ہے؛ لیکن مکروہ تحریمی، جائز اس لئے کہ تولیت کا اصل مقصود حفاظت و نگہداشت اور انتظام و انصرام ہے، متولی کو جو بعض تصرفات کے حق حاصل ہیں، وہ ضمنی حیثیت رکھتے ہیں اور ظاہر ہے کہ نظم و حفاظت کا کام غیر مسلموں سے بھی لیا جاسکتا ہے، پھر اس کی تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ فتح مکہ کے موقع سے آپ ﷺ نے عثمان بن طلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاتھ سے کعبہ کی کلید حاصل کی اور پھر انہیں کو واپس فرمادی حالاں کہ اس وقت تک عثمان دامن اسلام میں نہیں آئے تھے، تو جب ایک غیر مسلم کلید بردار کعبہ ہو سکتا ہے تو عام مساجد کا متولی کیوں نہیں ہو سکتا؟۔ البتہ یہ کراہت سے خالی نہیں؛ کیوں کہ کسی غیر مسلم سے اس بات کی توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ مساجد کے حقوق کی پوری پوری رعایت کر سکے گا۔

بالخصوص ہندوستان میں مساجد کا غیر مسلم انتظامیہ کے تحت رہنا خطرات و خدشات سے خالی نہیں؛ اس لئے مسلمانوں پر ایک اجتماعی فریضہ ہے کہ وہ ایسی مساجد کو مسلمان انتظامیہ کے تحت لانے کی سعی کریں۔

واللہ تعالیٰ اعلم



^۱ تقریرات الرافعی مع الشامی: ۸۴/۶، ط: مصر

^۲ گنجائش دونوں معنوں کی ہے دیکھئے: مفاتیح الغیب للرازی: ۵۹۴/۷

کتابیات

تفسیر و علوم قرآن:

ابن عربی	احکام القرآن
شیخ سعید حوی	الاساس فی التفسیر
مولانا امین احسن اصلاحی	تدبر قرآن
مولانا ابوالکلام آزاد	ترجمان القرآن
شیخ اسماعیل بن کثیر دمشقی	تفسیر ابن کثیر
علامہ رشید رضا مصری	تفسیر منار
ابو عبد اللہ قرطبی	الجامع لاحکام القرآن
حافظ جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی	جلالین
حافظ جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی	الدر المنثور
شہاب الدین سید محمود آلوسی	روح المعانی
شیخ احمد بن محمد صاوی	صاوی علی الجلالین
جار اللہ زختری	الکشاف
ابو بکر احمد بن علی رازی	مفتاح الغیب

حدیث و شروح حدیث:

شہاب الدین احمد بن محمد قسطلانی	ارشاد الساری
مولانا ظفر احمد عثمانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی	اعلاء السنن
محمد بن اسماعیل بخاری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی	بخاری شریف
احمد بن علی بن حجر عسقلانی	الدراۃ
محمد بن اسماعیل صنعانی	سبل السلام
سلیمان بن اشعث سہستانی	سنن ابی داؤد
ابو عبد اللہ ابن ماجہ قزوینی	سنن ابن ماجہ
امام ابو عیسیٰ ترمذی	سنن ترمذی

سنن نسائی	حافظ احمد بن شعیب نسائی
شرح معانی الآثار	امام ابو جعفر طحاوی
طبرانی	طبرانی
عمدة القاری	بدرالدین ابو محمود بن احمد عینی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی
فتح الباری	احمد بن علی بن حجر عسقلانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی
فیض الباری	مولانا انور شاہ کشمیری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی
کنز العمال	علی متقی ہندی
مرقاۃ المفاتیح	ملا علی قاری
مسلم شریف	امام مسلم بن حجاج نیشاپوری
مسند امام شافعی	محمد بن ادریس شافعی
مصنف	ابن ابی شیبہ
نصب الریۃ	فخر الدین عثمان زلیعی
نہایہ	ابن اثیر

اصول حدیث وفقہ:

ارشاد الفحول	حافظ محمد بن علی شوکانی
اصول السرخسی	ابو بکر سرخسی
التقریر والتخیر	محقق بن امیر الحاج
رسم الفتی	علامہ ابن عابدین شامی
معرفة علوم الحدیث	ابو حاکم نیشاپوری
المستصفی	ابو حامد محمد بن محمد غزالی
ائمہ اربعہ کی فقہ:	
بدلیۃ المجتہد	ابن رشد مالکی
رحمۃ اللامہ	ابو عبد اللہ محمد بن عبد الرحمن
الفقہ الاسلامی وادلتہ	ڈاکٹر وہبہ زحیلی
کتاب الفقہ علی المذاہب	عبد الرحمن جزیری
کتاب الاجماع	ابن منذر

الروضۃ الندیۃ

مولانا محمد صدیق حسن

فقہ حنفی:

ابن نجیم مصری	ابن الرائق
ملک العلماء علاؤ الدین کاسانی	بدائع الصنائع
بدر الدین محمد بن احمد عینی	بنایہ علی الہدایہ
علامہ عالم بن علاء انصاری	تاتارخانیہ
جلال الدین بن یوسف زیلعی	تبیین الحقائق
محمد رشید رافعی	تقریر الرافعی
مولانا مفتی محمد شفیع رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی	جواہر الفقہ
امام طاہر بخاری	خلاصۃ الفتاوی
علاؤ الدین ہسکفی	در مختار
علامہ ابن عابدین شامی	طحطاوی
سید احمد طحطاوی	طحطاوی
مولانا عبدالحی لکھنوی	عمدۃ الرعاۃ
اکمل الدین بابر قی	عنایہ
محمد بن محمد کردری	فتاویٰ بزازیہ
فخر الدین حسن قاضی خاں اوزجندی	فتاویٰ خانہ
علامہ ابن ہمام	فتح القدر
امام ابوالحسن قدوری	قدوری
امام ابوالحسن شیبانی	کتاب الاصل
ابوبکر سرحسی	مبسوط
شیخ محمد بن سلیمان	مجمع الانہر
مولانا عبدالحی لکھنوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی	مجموعۃ الفتاوی
مام ابو جعفر طحاوی	مختصر الطحاوی
علامہ حسرت بن بلالی	مراقی الفلاح
علامہ ابن عابدین شامی	منہ الخالق

برہان الدین ابوالحسن مرغینانی

ہدایہ

فقہ مالکی:

حاشیہ الدسوقی	شیخ محمد عرفہ دسوقی
الشرح الصغیر	احمد بن محمد درویر مالکی
الشرح الکبیر	احمد بن محمد درویر مالکی
شرح منہج الجلیل	شیخ محمد علیش
المدوۃ الکبریٰ	سحون بن سعید تنوخی
منہج الجلیل	شیخ محمد علیش

فقہ شافعی:

تحفۃ المحتاج	حافظ بن حجر مکی
شرح مہذب	شیخ ابوزکریا نووی
فتح العلام	سید محمد عبداللہ جردانی
فتح المعین	شیخ زین الدین
کتاب الافصاح	عبدالفتاح حسین مکی
کتاب الام	امام محمد بن ادریس شافعی
کتاب الايضاح	شیخ عامر بن علی شامی
المنہاج القویم	علامہ بیہمی

فقہ حنبلی:

الاقناع	شرف الدین موسیٰ مقدسی
الروض المربع	شیخ منصور بن یوسف بہوتی
فتاویٰ شیخ الاسلام	شیخ الاسلام ابن تیمیہ
المغنی	ابن قدامہ حنبلی

خاص موضوعات پر فقہی کتب:

قاضی مجاہد الاسلام (حفظہ اللہ)

اسلامی عدالت

تنبيه الغافل والوسنان

علی احکام بلال رمضان

الزکاة وتطبیقاتها المعاصرة

عشر وزکوة اور سود کے چند مسائل

فتیہ الزکاة

کتاب الفسخ والتفریق

کتاب الخراج

کتاب العشر والخراج

ابن عابدین شامی

ڈاکٹر عبد اللہ بن محمد طیار

سید عروج قادری

ڈاکٹر یوسف قرضاوی

مولانا عبد الصمد رحمانی

امام ابو یوسف

مولانا عبد الصمد رحمانی

لغت:

تاج العروس

القاموس الفقہی

لسان العرب

مفردات القرآن

محمد مرتضیٰ زبیدی

سعدی ابو حبیب

ابن منظور افریقی

علامہ راغب اصفہانی

متفرقات:

الاتحاف

حجة الله البالغة

سيرة النبي

شیخ مرتضیٰ زبیدی

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی

سید سلیمان ندوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی



نوٹس

This image shows a single sheet of white paper with horizontal black ruling lines. The lines are evenly spaced and run across the width of the page. There are no margins, text, or other markings on the paper.

نوٹس

This image shows a single sheet of white paper with horizontal ruling lines. The lines are evenly spaced and run across the width of the page. There are no margins, text, or other markings on the paper.